

敦煌文献·考古·艺术综合研究

纪念向达先生诞辰110周年国际学术研讨会论文集

樊锦诗 荣新江 林世田 主编

中華書局



敦煌文献·考古·艺术综合研究

纪念向达先生诞辰110周年国际学术研讨会论文集

樊锦诗　荣新江　林世田　主编

中华书局

图书在版编目(CIP)数据

敦煌文献·考古·艺术综合研究：纪念向达先生诞辰110周年国际学术研讨会论文集／樊锦诗，荣新江，林世田主编.—北京：中华书局，2011.12

ISBN 978-7-101-08337-8

Ⅰ.敦… Ⅱ.①樊…②荣…③林… Ⅲ.向达(1900～1966)-纪念文集 Ⅳ.K825.81-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2011)第233491号

书　　名	敦煌文献·考古·艺术综合研究 ——纪念向达先生诞辰110周年国际学术研讨会论文集
主　　编	樊锦诗　荣新江　林世田
责任编辑	李　静
出版发行	中华书局 (北京市丰台区太平桥西里38号 100073) http://www.zhbc.com.cn E-mail:zhbc@zhbc.com.cn
印　　刷	北京天来印务有限公司
版　　次	2011年12月北京第1版 2011年12月北京第1次印刷
规　　格	开本/787×1092毫米 1/16 印张38½　插页2　字数800千字
印　　数	1-1000册
国际书号	ISBN 978-7-101-08337-8
定　　价	128.00元

感　谢

中国敦煌石窟保护研究基金会

大力资助

目　录

前　言

缅怀前贤，激励来者

——向达先生对敦煌学研究的贡献 …… 樊锦诗（1）

向达研究

书札中的雪泥鸿迹

——中华书局所藏向达致舒新城书札释读 …… 徐　俊（6）

向达在英国 …… 吴芳思（Frances Wood）（18）

西出阳关

——向达与西北史地考察团 …… 罗　丰（21）

从历史语言研究所藏向达手稿论其对敦煌学的影响 …… 胡素馨（43）

从向达致方豪的一封未刊书信谈起

——兼论向达对明末清初西学之研究 …… 冯锦荣（60）

向达先生手批本《佛国记》跋 …… 黄　征（98）

关于《向达文集》的编辑与出版

——纪念向达先生诞辰110周年 …… 徐文堪（104）

一位倔犟的历史学家

——向达别传 …… 孟彦弘（110）

考古与艺术

从政治和文化的角度看敦煌学视野下的汉简研究 …… 张德芳（146）

西北科学考察团发掘敦煌翟宗盈画像砖墓述论 …… 殷光明（157）

从《药师佛净土图》到《药师佛佛会图》

——药师经变的不同解析 …… 孟嗣徽（169）

图文互证
——于阗八大守护神新探 …………………………………… 荣新江 朱丽双（190）
瓜州东千佛洞第 2 窟观音菩萨、多罗菩萨救济八难曼荼罗解说 …………… 刘永增（219）

中外关系

敦煌乘马“日天”和乘鹅“月天”图像研究 ……………………………… 张元林（233）
西藏西部新出土古代丝织物及其相关问题的研究
——附论唐初经吐蕃通印度之西北道 ………………………………… 霍 巍（247）
敦煌的粟特胡人画像
——莫高窟第 359 窟东壁门上新释读石姓男供养像札记 ……………… 沙武田（262）
敦煌佛寺所藏宝物的性质与功用蠡测 ……………………………………… 余 欣（277）
慧立卒年推测 …………………………………………………………………… 赵和平（288）

西域文史

宝藏遗踪
——近年来和田地区新出非汉语类文书综述 ………………………… 段 晴（293）
国图藏西域出土《观世音菩萨劝攘灾经》研究 …………………… 林世田 刘 波（306）
于阗文占卜文书 ………………………………………………………………… 刘文锁（319）
英国图书馆藏三件于阗文文书的比定 ……………………………………… 陈怀宇（330）
敦煌古藏文佛教文献、塔波寺文书和《禅定目炬》研究：
对新近研究成果的评述 ………………………………………………… 沈卫荣（339）
身份认同
——敦煌吐蕃装人物进入洞窟的条件、策略与时间 ………………… 罗世平（354）
再论沙州回鹘国的成立 ……………………………………………………… 杨富学（365）

唐代社会与文化

唐五代俗讲中之高座考论 …………………………………………………… 郑阿财（386）
唐代僧尼授田问题新探
——以新获吐鲁番文书为中心 ……………………………………… 姚崇新（404）
吐鲁番出土《唐开元十六年西州都督府请纸案卷》与唐代的公文用纸 …… 雷 闻（423）
论社司转帖的书写 …………………………………………………………… 孟宪实（445）
晚唐至宋初敦煌地方长官在石窟供养人画像中的地位 ………………… 张先堂（455）

关于“敛发”与“散发”
——论少数民族风俗对丧礼影响之一例 …… 吴丽娱（467）

文献学与书籍史

敦煌土地庙发现的《诗经注》残卷
——读《王重民向达所摄敦煌西域文献照片合集》札记之一 …… 王　素（476）
《天地开辟已来帝王纪》校议 …… 许建平（485）
敦煌写本P.2683《瑞应图》研究 …… 郑炳林　郑怡楠（493）
国家图书馆藏敦煌写本《逆刺占》札记（附《逆刺占一卷》录文） …… 黄正建（514）
向达先生摹抄本《上元金箓简文》残卷重识 …… 刘　屹（535）
中村不折藏传吐鲁番出小字本《妙法莲华经》雕版年代补证 …… 李际宁（549）
论敦煌文献叙事图文结合之形式与功能 …… 朱凤玉（557）
王树楠与敦煌文献的收藏和研究 …… 朱玉麒（574）
董康《敦煌书录》的初步研究 …… 史　睿　王　楠（591）

后记

“敦煌文献·考古·艺术综合研究
——纪念向达先生诞辰110周年国际学术研讨会”小结 …… 荣新江（605）

缅怀前贤，激励来者

——向达先生对敦煌学研究的贡献

樊锦诗

（敦煌研究院）

向达先生是我国著名的历史学家、中西交通史和敦煌学专家。他治学严谨，成就卓著，堪称一代宗师。“高山仰之，景行行之。虽不能至，然心向往之”。在纪念先生诞辰 110 周年之际，我们缅怀先生崇高的学者风范和卓越的学术成就，追忆他对祖国优秀文化遗产——敦煌石窟保护和研究所做出的杰出贡献，深切地感受到了他对敦煌文物所抱有的挚爱之情，认识到了他为我们留下的高贵品格和学术遗产之宝贵价值，更增添了我们对这位我国敦煌学先躯者无比的景仰之情。

向达先生曾于 20 世纪 40 年代初两次赴西北、敦煌考察。这两次实地考察以及此前的赴欧考察敦煌文献，使得向达先生与敦煌、敦煌学结下了终其一生的不解缘分。向达先生在其 1957 年版《唐代长安与西域文明》的“作者致辞”中，曾深情回忆起他与敦煌和敦煌学的缘分，他说：“回想以前埋首伏案于伦敦、巴黎的图书馆中摸索敦煌残卷，以及匹马孤征，仆仆于惊沙大漠之间，深夜秉烛，独自欣赏六朝以及唐人的壁画，那种‘擿埴索涂’、‘空山寂历’的情形，真是如同隔世！但是今天我们的心情不是过去的所谓‘感慨系之’，而是‘凡在见闻，莫不欣跃！’”[①]先生对敦煌和敦煌学感情之深，跃然纸上。我想，这也是我们今天在这里深切缅怀这位敦煌学的一代宗师时的共同感受。

向达先生对敦煌石窟保护和研究所做的贡献，多位学者在各种怀念文章和回顾中都有不同程度的提及。特别是荣新江先生的专文所言备详[②]。尽管如此，今天我还是要再一次回忆向达先生与敦煌结下的不解缘分和他的杰出贡献。我以为，先生对敦煌石窟的保护和研究所做出的重要贡献，主要体现在以下三个方面。

一、远赴欧洲，调查敦煌文书

向达先生与敦煌学的缘分，最早可追溯到上世纪 30 年代。藏经洞文物自 1900 年被发现后，受外国探险家劫掠，流散于世界各国，其中大部分分藏于英国和法国等欧洲国家。向达先

① 向达《唐代长安与西域文明》，三联书店，1987 年，第 2—3 页。

② 荣新江《惊沙撼大漠——向达的敦煌考察及其学术意义》，同氏著《辩伪与存真——敦煌学论集》，上海古籍出版社，2010 年，第 199—235 页。

生在国立北平图书馆工作出色,1935年,他被派往欧洲调查和研究流散的敦煌文书。向达先生先赴英伦,克服种种困难和刁难,调查了五百多卷敦煌文书,并作了大量的摘抄。后又转赴巴黎及柏林的博物馆抄写法藏和德藏敦煌吐鲁番文书。1935—1938年,他把所能看到的敦煌文书都用工整秀丽的唐人小楷作了详细的抄录、写成目录提要,累计抄写了数百万字的摘抄。他先后撰写了《伦敦的敦煌俗文学》(1937年)和《伦敦所藏敦煌卷子经眼目录》(1939年)等文。特别是前文,共收录了40余篇敦煌俗文学作品,可以说是利用敦煌文书研究俗文学的"拓荒之作",为敦煌俗文学史研究打下了良好的基础。沈从文先生在1945年所作的《湘人对于新文学运动的贡献》一文中,特别提到了向达先生对俗文学研究的贡献:"新文学运动工作之一种,即用新的方法认识遗产。从这个观点出发,对白话小说的前期唐代白话小说的发源于讲经中'俗讲'研究,做出极大努力、为学人称道,认为有特殊成就的,当为向达先生的工作。向先生在这方面努力治学,生活素朴,为人诚恳,尤足为吾湘年青朋友师法。"[①]

二、呼吁加强敦煌石窟的保护

1941年,国立中央研究院组织西北史地考察团,其中的历史考古组由中央研究院历史语言研究所、中央博物院与国立北京大学联合组成,向达代表北京大学参加,并任历史考古组主任。他于1942年10月9日到达敦煌,10日考察了千佛洞(莫高窟),11日即在给友人曾昭燏的信中描述了他第一次见到敦煌石窟艺术时的激动和因石窟遭受自然破坏时的忧心,及萌生的保护念头——"六朝诸窟,素朴庄严,李唐诸窟,雍容华贵。唐窟诸供养女像最佳,面容丰满,仪态万方,几欲拜倒,真可称为国宝!唯风水剥蚀,流沙壅塞,洞窟淹没者,与年俱增,保护之举,正不宜缓耳。"此后,他又先后在致李济、傅斯年和曾昭燏的信中多次呼吁加强敦煌石窟的保护。不仅如此,出于一个知识分子的良知和对祖国优秀文化遗产的拳拳之心,他还撰文呼吁将敦煌石窟的保护和管理收归国有,由学术机关进行管理和开展研究工作。在文中,他对当时个别文化名流在莫高窟原壁上描画、题写和随意剥离壁画的行为表达了强烈的愤慨和担忧,说"……我们自己却把中国艺术上独一无二的一个例子,千百年来先民精神心血所寄托所创造的一件极其精美的作品,任其自毁,士大夫不知爱护,国家不去管理,这是令人看来最难过的一件事!"[②]还提出加强敦煌石窟保护与管理的具体建议:一、敦煌千佛洞亟应收归国有;二、千佛洞收归国有之后,应交由纯粹学术机关管理,设立一千佛洞管理所;三、在技术问题没有得到圆满解决之前,在千佛洞研究或临摹工作的人,不可轻易动手剥离画面。他甚至提出了一些非常细致的日常管理措施,如雇人每天清扫洞窟流沙,安排常

① 《沈从文文集》第12卷(文论),花城出版社,1984年,第202页。

② 方回(向达)《论敦煌千佛洞的管理研究以及其他连带的几个问题》,原载重庆《大公报》1942年12月27、28、30日;转载《新西北月刊》第7卷第2、3期合刊,1944年;收录于《中国敦煌学百年文库》(综述卷),甘肃文化出版社,1999年,第191—202页。

驻警卫人员，不准在窟内焚烧香火，对一些最宝贵洞窟采取特别的管理措施等等。此文经傅斯年先生推荐，以“方回”的笔名，首先在重庆《大公报》上连载发表，引起了社会的强烈关注。现在谈到敦煌研究院的前身国立敦煌艺术研究所的成立，都知道国民政府监察院长于右任先生的建议之功，而实际上，向达先生对社会的呼吁，也起到了不可忽视的重要的促成作用。他提出的这些保护和管理建议，被不久后成立的敦煌艺术研究所采纳，成为敦煌石窟保护和管理的日常措施；而他关于不可轻易剥离壁画的主张，也是敦煌研究院几十年来在壁画保护和管理工作中一直遵循的重要原则。

三、开拓了将文献研究与石窟调查、考古调查相结合的研究道路

向达先生在敦煌学研究方面留给我们最珍贵的遗产，除了他远赴欧洲调查研究的敦煌文书外，更重要的是，他两次远披流沙、赴西北考察所取得的敦煌学研究成果及所创立的将文献研究与实地调查、考古调查相结合的研究方法。我国敦煌学自 20 世纪初发轫至 40 年代初，已成为当时学术界的新潮流，研究人才辈出，研究领域扩展。但敦煌学研究多为敦煌文献的研究，而且各个领域的研究往往是各自独立进行。能亲至西北、敦煌实地考察石窟者寥寥无几。向达先生 40 年代初的两次西北考察，创造了将文献研究与实地考古调查相结合的研究方法，不只使他的敦煌学研究建立在更为坚实的实物资料的基础之上，从而能够正前人所谬，发前人所未发，而且也为推动敦煌学研究提供了新的科学方法。

他第一次的西北考察，一路上先后考察了武威、张掖、酒泉等地的古迹。到达敦煌后，他调查了莫高窟、西千佛洞、榆林窟，还考察了敦煌寿昌城城址、南湖古董滩、汉长城沿线的大、小方盘城遗址，敦煌城西南五里的岷州庙，并在岷州庙发现了六朝经幢，以及安西破城子遗址。第二次考察中，先后考察了酒泉文殊山石窟、酒泉金塔县汉代烽燧遗址，挖掘了敦煌佛爷庙古墓群，并再次详细考察了敦煌莫高窟。在此期间，还亲历了敦煌艺术研究所在莫高窟发现土地庙残经的过程①。据荣新江先生分析，向达先生第二次的敦煌考察，主要想发掘他第一次考察期间所勘查过的古墓群，希望在敦煌文书、石窟之外，开辟敦煌学的新领域，但由于这些古墓多数被盗掘，结果并不如希望的那样大，最大的收获仍在于石窟考察。

向达先生以《瓜沙谈往》为题发表的《西征小记》、《两关杂考》、《莫高、榆林两窟杂考》、《罗叔言〈补唐书张议潮传〉补正》等四篇文章，是他两次考察研究成果和研究方法的集中体现。这些文章后来收录于《唐代长安与西域文明》一书中。如在对敦煌、河西地区古迹调查简记和敦煌地区散见敦煌文献调查记录的《西征小记》中讲，他在武威文庙见到木塔，得知木塔中原有小银塔，塔上镌“于阗国王大师从德”的铭文时，虽未见到银塔实物，但他根据掌握的史料，敏锐地推断道：“五代时于阗与瓜沙曹氏互为婚姻，则此当是于阗国供养千佛洞（此

---

① 荣新江先生上引文对向达两次西北考察过程所述甚详，请参看。

指敦煌莫高窟——引者)之物。银塔所镌铭文虽未窥其全,然其有裨于瓜沙曹氏与于阗关系之研究则无疑也。"[①]又如他在《两关杂考》一文中,通过实地考察,结合汉简、敦煌文书以及史籍的记载,肯定了沙畹、王国维汉代玉门关在小方盘城的结论,同时又反驳二位关于太初二年之前玉门关在敦煌东面的看法,并进而研究了玉门关在汉唐之间迁徙时间和位置。关于汉代阳关遗址,向达先生在充分比证历史文献的基础上,认为是今名古董滩的地方,又以实地考察所见予以佐证云:"〔红山〕口西山峰上一汉墩翼然高耸,自敦煌赴南湖未至四十里,即见此墩。阳关设于口内,而以此墩为其眼目,盖可想而知已也。"[②]向达先生的汉代敦煌"两关"考证,是出自他亲自实地踏勘与文献记载相结合的成果。在《罗叔言〈补唐书张议潮传〉补正》一文中,他根据考察所校录的敦煌石窟供养人题记和新发现的敦煌文书材料,对罗振玉的原文作了极其重要的补充和修正,这是研究方法上的创新,被认为是敦煌归义军史研究的重要阶段成果。特别是《莫高、榆林两窟杂考》一文,可以说是用考古与文献结合的方法研究敦煌石窟艺术的开拓文章。此文由《武周李君修佛龛记中之东阳王事迹考》、《榆林窟小记》、《敦煌佛教艺术与西域之关系》三节组成。第一节,向达先生充分利用正史和敦煌写经题记,在赞同贺昌群先生关于元荣即东阳王的观点的同时,也指出"元太荣亦写作元荣,并非有脱文也"。[③] 第二节,他通过洞窟形制和壁画风格对比,推翻了斯坦因早前认为的榆林窟创于9至10世纪、题名皆为元代之说的观点,认为:"疑亦始创于六朝,唯以迭经后人重修,遂致魏隋画迹悉归泯没耳。"[④]特别是最后一节,向达先生从壁画制度、粉本比例及其他,天竺传来凹凸画法、绘画中之空间观念等讨论出发,进而引申出敦煌艺术与印度、西域艺术的关系、瓜沙曹氏画院的设立、西域明暗技法在敦煌壁画中的应用等诸多重要问题的研究。如在详细引用宋《营造法式》关于壁画的制作工序的记载,分析莫高、榆林二窟壁画制作工艺后,又与印度阿旃陀壁画进行了比较,认为"印度画壁制度与新疆库车、吐鲁番以及敦煌所见者相同,惟所用材料因地域出产不同而略有出入,大体固不殊也"[⑤]。又如在详细分析、比较中印绘画文献中关于粉本和比例的论述后,又证之以莫高窟第130窟太原王氏出行图及第156窟张议潮和宋氏出行图人物形象比例,认为"敦煌当日画家接受印度绘画之技术及理论,即此所举可见一斑也"[⑥]。而对于印度经西域传入敦煌的凹凸画法的影响,尤证之甚详,指出:"敦煌魏、隋、唐、宋诸窟壁画人物大都用铁线描,纤细之朱墨线条描绘轮廓,然后以浓朱沿轮廓线条内部晕染一遍,如手臂之类,至中渐淡渐浅;远视中间突起,即之俨然如真。"且以此作为中西文化交流的突出实例:"凹凸法技术自印度传至新疆,由新疆以至于敦煌,东西文化之

① 向达《唐代长安与西域文明》,第340页。
② 同上,第375页。
③ 同上,第397页。
④ 同上,第402页。
⑤ 同上,第405页。
⑥ 同上,第409页。

交流，此其一端也。”[1]向达先生经过分析中国传统画论，特别是宋元以来中国传统绘画空间布局，与敦煌佛教壁画比较后，认为敦煌经变画布局之所以稠密，是受印度佛教壁画影响所致：“其绘经变，佛坐中央，绕以菩萨罗汉天龙八部，上下左右隙地别绘与经变有关故事。如弥勒下生变，宝池下于七宝供养外，附以穰佉王子及王妃剃度之像，上方左右则为宝城及一种七收等故事。必使画面所有隙地几于全部填塞充满而后已。此在宋以后以山水画为正宗之中国画中便甚罕见。然而印度阿旃陁诸石窟壁画则与我国六朝、隋、唐之作，若合符契。此种作风自印度传于西域，如高昌、龟兹诸国，复由西域东被以至敦煌，其间传布途径斑斑可考。则敦煌佛教艺术之导源西域，固可深思也。”[2]他还对石窟和敦煌文献中的各种画史史料予以特别关注，并推断瓜沙曹氏归义军设有专门的画院，其中还有来自印度、西域的画工。“由以上诸题名结衔推测，疑瓜、沙曹氏之世盖设有画院，掌院事者曰都勾当画院使。……敦煌诸窟壁画中虽至今尚未发见西域画家题名，然而勾当画院者为印度人，都画匠作为龟兹人，而知金银行都料亦籍隶于阗。”他并由此兴奋而大胆地预测，未来的研究将进一步证明，敦煌艺术实是一个融汇中西艺术的不朽范例：“有此种种旁证，则假设以为制作莫高、榆林诸窟壁画之艺人中亦有西域画家从事其间，汇合中西以成此不朽之作，或者与当时事实不甚相远也！”[3]近几十年来，随着中西文化交流研究和敦煌学研究的不断深入，敦煌艺术与印度、西域艺术之间关系的新材料也一再被发现，这些发现，也不断地印证着向达先生运用文献与考古调查相结合而得出的敦煌石窟与西域、印度艺术之关系的观点。诚然，向达先生考察、研究敦煌，已经过去了半个多世纪，他的一些学术观点今天或许被新的研究和材料超越，但他敦煌学研究方法的创新，至今仍是指导我们敦煌学研究的科学方法。

作为一代宗师，向达先生留给我们的不仅是堪可等身的著作和他创造性的研究方法，而且还有他那百折不回的坚韧品格和世界性的学术眼光。正是这种可贵的品格和深厚的学术造诣，使他在当时敦煌极其艰苦的条件下，能克服种种困难，做出令同时代人叹服并流芳后世的开创性的学术成就。40年代，傅斯年先生就对向达先生的学术成就作过如是评价：“今日史学界之权威，其研究中外交通，遍观各国所藏敦煌遗物，尤称独步。”[4]陈寅恪先生也曾于1964年赠诗“吾有丰干饶舌悔，羡君辛苦缀遗文”[5]，以赞赏向达先生的人品和学识。

21世纪，敦煌学步入了一个新的发展时期。更好地保护和研究敦煌石窟这份祖先留下的丰富文化遗产，是我们义不容辞的历史责任。回忆前贤，激励来者！我们要进一步学习和发扬向达先生的高贵品格和开拓创新的探索精神，在敦煌学研究中，更有效地运用文献研究和石窟、考古调查相结合的综合研究方法，为中国敦煌学研究事业谱写新的篇章！

---

① 向达《唐代长安与西域文明》，第410页。

② 同上，第411—412页。

③ 同上，第413-414页。

④ 荣新江上引文，第212页。

⑤ 陆键东《陈寅恪的最后二十年》，三联书店，1995年，第417页。

书札中的雪泥鸿迹

——中华书局所藏向达致舒新城书札释读

徐　俊

（中华书局）

中华书局档案所存1949年前名家书札，在书局成立80周年之际，曾由笔者承担编选，收入《中华书局收藏现代名人书信手迹》，于1992年1月影印出版。当时选择的标准，除了书札的艺术观赏性外，也兼顾所涉内容的史料价值。向达致舒新城书札9件，二者兼得，所以悉数收入。2000年敦煌藏经洞发现百年前后，向达1936年2月致舒新城、武佛航书札，因为内容涉及欧洲访书计划，以及在大英博物馆查阅敦煌文书的遭遇，受到学术界关注，有关学术论著[①]、文化随笔等[②]，屡有征引。与向达晚年交往最多的书局前辈谢方先生，后来曾撰写《记1935年向达在伦敦给舒新城的一封信》[③]，予以介绍。

本文对向达书札中涉及的主要事件，尤其是与向达学术撰著相关的内容，进行简要勾勒，还原向达早期学术活动和生活状况的一个侧面，以纪念向达先生诞辰110周年。

一、向达与舒新城、武佛航的乡谊之情

被今人赞为“溆浦三贤”的向达、舒新城和武佛航，1920年代后期，同时任职于上海出版界，因此而过从甚密。尤其是向达与舒新城，因乡谊而增进工作交往，是向达与中华书局毕生密切合作的最早因缘。

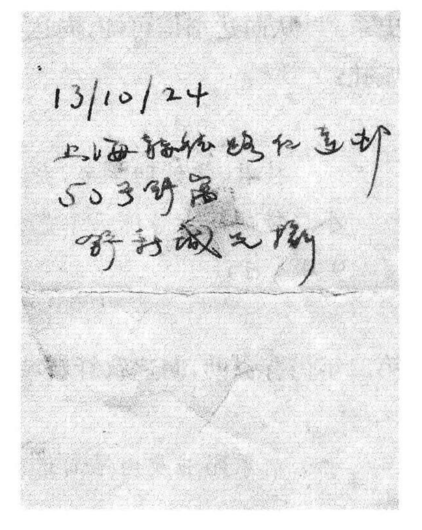
舒新城（1893—1960），1917年毕业于湖南高等师范本科英语部，进入教育界，先后在长沙、南京、成都等地任教。1925年返南京，专心于近代教育史方面的研究。当时中华书局正组织编纂《辞海》，以与商务印书馆的《辞源》相抗衡。不久《辞海》遇到人事变动，编辑所所长范源廉出任北洋政府教育总长，主编徐元诰出任上海道尹（后任国民政府最高法院院长），编纂工作濒于停顿。1928年春，舒新城接受陆费逵的延请，接任《辞海》主编。1930年1月，舒新城出任中华书局编辑所所长，此后二十余年，一直是中华书局编辑业务的灵魂人物。1954年中华书局迁京后，留任中华书局《辞海》编辑所所长。主要著作有《现代教育方法》、《近代中国教育史料》、《近代中国留学史》、《近代中国教育思想史》等。

---

① 荣新江《中国敦煌学研究与国际视野》，《历史研究》2005年第4期。

② 董桥《向达在伦敦受的气》，《甲申年纪事》，香港牛津大学出版社，2004年。

③ 《书品》2004年第5辑，中华书局。按此信写作时间应为1936年。



武佛航，即武堉干（1898—1990），1921年毕业于武昌商业学校，任上海商务印书馆会计员。1924年改任《东方杂志》编辑，与同年进入商务编译所的向达为同事。武佛航在编刊之余，埋头著述，发表了大量有关国际贸易和国际问题的文章，出版《中国国际贸易史》等专著。武佛航后转任中华书局，任总公司理事兼账务部主任、中华书局上海总公司经理。1949年后，历任复旦大学教授、国际贸易系主任，上海财经学院教授、贸易系主任，北京对外贸易学院（今对外经济贸易大学）教授。著有《鸦片战争史》、《中国国际贸易史》、《中国国际贸易概论》等。

向达（1900—1966）较舒、武二位年轻几岁，1924年东南大学毕业后考入上海商务印书馆编译所，一直到1930年秋离沪北上。在商务印书馆编译所，向达的主要工作是翻译。但除了完成繁重的本职工作外，"还和梁思成先生一起翻译了韦尔斯《世界史纲》，自己单独翻译勒柯克的《高昌考古记》"，"又翻译了《印度现代史》"。从1926年到1929年进北图前，共发表论文及翻译文章多达15篇[①]，涉及古代印刷史、西域南海史地、佛教文学等多方面。向达一生所涉及的主要学术领域，均由此发端。



1924年10月24日，向达在上海赫德路舒新城寓所，舒新城摄（陈智超先生提供）

向达与舒新城、武佛航除了是同乡、同行外，最大的共同点就是对学术的追求，不满足于做一个单纯的编辑家。从1924年夏到1930年秋，是向达与舒新城、武佛航三位同乡、同行交往最多的时段。向达致舒新城信两次附笔问候舒家小朋友，可见一斑：

> 特别问候你们那些小朋友，他们把我都全忘了！（1931年2月10日）
>
> 君家诸小朋友始终惜墨如金，有往无来，我以后不再过问矣！（1931年5月6日）

书信中有关舒新城资助向达胞妹的内容，更可以说明这一点。阎文儒等《向达先生小传》说："在商务印书馆任一名普通编辑，工资极为微薄。但向达还是十分关心自己妹妹的学习和生活，把她接到上海来读书。在他的帮助下首先进立达学园补习功课，然后考取了清华大学历

---

① 阎文儒、阎万钧《向达先生小传》，《向达先生纪念论文集》，新疆人民出版社，1986年。

史系。”[①]从向达书信可知,向达妹妹向仲在清华的学业一直得到舒新城的资助,向达致舒新城札:

扶君、学鍊助学金,去岁承兄慨然帮忙,今年仍望继续。如汇款可直寄“北平二龙坑小口袋胡同十号陈云臬先生收”,为盼为感。清华开学即在本月十号前后也。(1934年9月4日)

第二年仍有资助,向达致舒新城札:

前承赐书及由平局送来转舍妹款,一一拜悉,感谢之至。(1935年3月30日)

1935年冬,向达从上海远赴英伦,舒新城、武佛航一起前往送行。向达致二位的信,除了由衷的眷念之情,也可以看到他们家人间的密切关系:

黄浦滩头一别,倏将四月,日昨获佛航赐书,敬审近况佳胜,为欣为慰。唯故国山河日益残缺,黏糠及米,宁有已时。他日归来,欲求如别时再叨扰新城兄珍珠丸(?)一次、谋片刻之欢笑,恐亦不易矣。言念及此,曷胜於邑。此次溆邑事变,佛航兄府上亦少受损失,可为扼腕,遥想伯母大人当获平安。佛航兄寄竹报,幸为转致拳拳之意。华北不静,致舍妹等以破书烦新城兄照料,尤为不安。叨在相知,不敢言谢,五内铭感而已。(1936年2月16日)

向达北上后,在给舒新城的信中,谈到离开商务的心情及北上后的打算:

南边暂时是不会回来的了。商务方面大约已蒙撤职,六年的主客,一旦告别,不无恝然之感。但是在我也没有办法。听说佛航也辞职了,真可当得风流云散四个字!这浮萍样的人生啊!

在北方能住多少时候,此时很难说。我想尽这可能的时间,稍稍收敛自己的放心,作一点寻章摘句的工夫。这固然是渺小的工作,但是在我这渺小的人生过程里,已竟是一桩伟业了!(1931年2月10日)

1930年秋,向达离开上海商务印书馆编译所,转任北平图书馆编辑之职,仍然与舒新城保持着密切的联系,中华书局所藏向达书札9件,其中前6件均写于1931—1935年任职北平图

① 阎文儒、阎万钧《向达先生小传》。

书馆期间。

二、《中西交通史》与《斯坦因考古记》出版前后

谢方先生1958年秋第一次去北大燕南园拜访向达先生，向先生很感慨地跟他谈起与中华书局的交往，对同乡老友舒新城深为感念：

> 向先生又和我谈起了一段他和中华书局的往事。他说，解放前中华书局的老板金兆梓和舒新城都和他相识，舒还是他的同乡，也是湖南溆浦人。1932年他应舒先生之约翻译《甘地自传》，次年即由中华书局出版；接着舒先生又把他写的《中西交通史》一书列入《中华百科丛书》，在1934年出版；不久舒先生又请他翻译斯坦因的名著《西域考古记》。这样，在不到四年间，他在中华就出版了三部书。他深情地说，应该感谢中华书局，使他在这一时期内得到一笔可观的稿酬，才有可能在经济上支持了他在1935—1938年间在欧洲的学术考察活动。现在转眼二十五年后，正在向先生精神上处于困惑时刻，又是中华书局来和他联系出版《中外交通史籍丛刊》。抚今追昔，向先生不禁动了感情。这位表情严肃的学者这时一声感叹，使我多少有点意外。①

向达提到的这几部著译，在书札中都有具体涉及。《中西交通史》完稿于1931年2月，2月10日，向达在写完书前《小引》的同一天，给舒新城写信说：

> 为着《中西交通史纲要》一部书，至再至三的麻烦你，真是十二分的对不住。我也几乎撤了一个小烂污了！现在这本书算是写成了，因为还要覆看一遍，插上几张图，准定明天挂号寄上。只是写得太坏了，务必请你同金子敦先生不客气的指教，使我少出一点丑，那真感激不尽！

本书作为“中华百科丛书”之一，1934年出版。“中华百科丛书”是1930年1月舒新城担任编辑所所长之后，最先提出的选题计划，目的是满足中学生课外阅读或失学青年自修研究之用，但所确立的三项编写要点，即：(一)日常习见现象之学理的说明，(二)取材不与教科书雷同而又能与之相发明，(三)行文生动，易于了解，务期能启发读者自动研究之兴趣②，使得丛书大受欢迎。此前，向达先生已于1930年4月完成了《中外交通小史》的撰写，列入商务印书馆“百科小丛书”于1933年10月出版。二书均列为百科丛书，读者对象相同，但向先生在写作上却各有侧重，商务本以区域叙述为主，中华本以时代先后为序，是两本内容互补的中

① 谢方《忆我和向达先生的首次见面》，《学林往事》，朝华出版社，2000年。
② 舒新城《中华百科丛书总序》，写于1933年3月。《中西交通史》卷首。

外交通史著作。

在北平图书馆任职期间，翻译仍然是向达先生学术活动的重要方面。从翻译的内容看，一类难免是为稻粱谋，另一类则有着明显的学术取向。书札谈及《战后欧美各国小学历史教育概况》、《近代史》译稿时，向先生坦言：

> 最近译成《战后欧美各国小学历史教育概况》一文，附录二篇，拟以之投诸《教育界》，乞为转介。全文连附录当在三万字左右，如嫌过长，印单行本亦可。弟译此文目的在解决目前穷字，能得一百元左右即可，以何种方式发表，所不论也。……如尊处无办法，愿将附录二篇投登《教育界》，正文拜乞转为介绍至周予同兄处，登《教育杂志》。弟近来颇为拮据，颇欲以此稍救眉急。尊处如以为可用，稿费最盼能在五月内给我也。(1931 年 5 月 6 日)
>
> 弟之译《近代史》目的纯在弄钱，译笔方面自知不过尔尔，不见采取，早在意料。(1931 年 6 月 28 日)

经济拮据一直困扰着向达，战乱和迁徙，使之更为加剧。在书稿未完之前，稿酬已经派了用场，在当时的文人学者中间可谓常事。向达译《甘地自传》也是如此：



向达译《斯坦因西域考古记》
中华书局 1936 年 9 月第一版

> 弟之家小在平，殊觉可虑。万一不幸，难免不成池鱼，颇思将其编遣送回湖南，而盘费大成问题。前译《甘地自传》承允收采，并为支二百五十元，至为感激。现此稿已译完，正在复看，大约本月中旬即可寄奉。唯不知此时贵局是否能支给稿费，又能否稍为破格保拟？恳吾兄便为赐知，以好打算如何编遣。至于个人，不成问题，光杆一条，到处可行。真有万一，便向中原一走亦无不可也。(1932 年 3 月 8 日)

《斯坦因西域考古记》是向先生出于学术的考量选择翻译的书：

> 今夏无事，着手译英国斯坦因著《中国西北考古记》(M. A. Stein: *On Ancient Central-Asian Tracks*, 1933)一书，因半途中教上了北大两点钟课，至今译成三分之二(原书

三四二页，约十五万言）。斯坦因四次探测新疆甘肃，其经过和成绩的大概，都归纳在这一部小书之内。西北研究高唱入云，而真实的作品，不见一部。这一册小书对于西北的地理同历史都有很深刻的叙述和报告。我打算在教课的余暇，仍然译完，并加一些附录，以备研究西北问题的人参考。（1934 年 9 月 4 日）

但《斯坦因西域考古记》的稿酬，在向达赴英考查斯坦因劫经之前，就用它做了安顿家小的计划，不能不算是一种无奈的巧合：

弟因馆中决定今秋命去英伦，在牛津 Bodlean Library 帮忙，时间大约由一年至两年。弟在英之生活费由牛津担任，而舍下两年生活，不能不自作打算。故《西域考古记》译稿决意出售版权，全书约十七八万字，希望能卖八百元。此外再筹三四百元，舍下两年生活费大约勉强可以对付矣。（1935 年 3 月 30 日）

在这样的窘况之下，即使是自认为“对于中国边防及古史有大影响”的《西北考古译丛》，也不免自嘲为“一小投机事”了（1931 年 5 月 6 日）。

三、未能实现的《西北考古译丛》计划

向达先生的《西北考古译丛》计划，在 1931 年 6 月 28 日致舒新城信中首次提出：

最近西北考古之风甚盛，弟与一友人颇思作一小投机事，将东西人士考古西北，所作纪述考古概况之文汇译成书，题曰《西北考古译丛》。如斯坦因、伯希和、勒柯克、科斯洛夫、斯文赫定、大谷光瑞诸人之作，一一收入，约计有二十篇，字数在十余万至二十万字之间。现已有稿约三四万字，拟于今秋前译毕。

在这封信的结尾，向达先生说：“弟近颇有志出塞，在大漠中过三数年清净生活，尚未得机会也。”可见西北考古之风对他的强烈感召，也成了他十年后两次仆仆西征的伏笔。

以下摘引向达 1931 年 6 月 28 日致舒新城信中关于《西北考古译丛》宗旨、篇目各条，以见计划之概貌：

（一）拟译各篇辑录成书，定名为《西北考古译丛》；

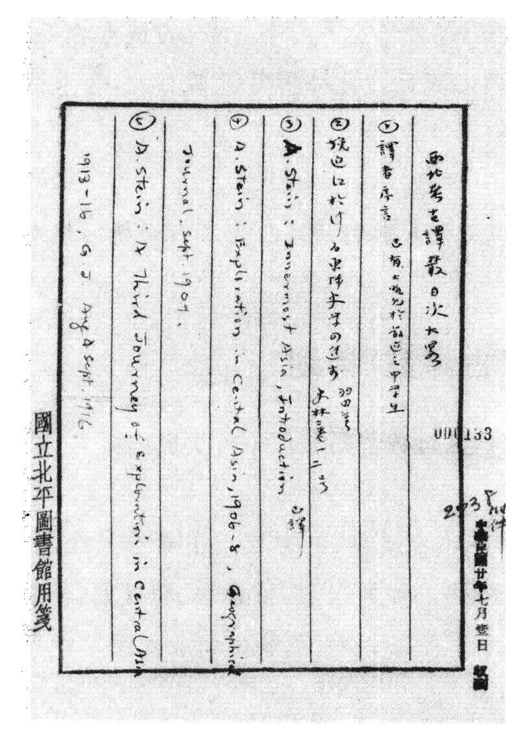
（二）所录各篇用意在使国人明了三十年来英国斯坦因（Sir A. Stein）、法国伯希和（P. Pelliot）、德国勒柯克（von Le Coq）、格伦尉得尔（Grunwedel）、俄国科智洛夫（Kozlov）、日本大谷光瑞、橘瑞超诸人，在新疆蒙古一带历次考古之概况。如斯坦因之四次

探险新疆(敦煌取书也在其内),每次报告之概略,勒柯克之探险吐鲁番,伯希和之敦煌取书,科智洛夫之蒙甘青海探险发西夏文书,大谷等之两次考古新疆等纪行之作。所译诸篇皆诸人自述之作,或更亲切有味,吾辈之意不仅投机,并真欲国人知道外国人之考古实是这么一回事,对于中国边防及古史有如此之大影响也。

(三)此书原作至少包含英日法三国文字,故由弟与贺君昌群合作,贺君曾留日,专心于西北考古一类学问,最近之《小说月报》及《中学生》上有其文字,胜任愉快,可无待言。文体大概为文言。

(四)拟译及已有成稿各篇目录大概,另纸附上,阅后仍乞赐还为荷。

《西北考古译丛》目次大略:①


西北考古譯叢目次大略
① 譯者序言 已有大略見於最近之中學生
② 晚近に於ける東洋史學の進步 羽田亨 史林三卷一、二號
③ A. Stein: Innermost Asia, Introduction 已譯
④ A. Stein: Exploration in Central Asia, 1906-8, Geographical Journal, Sept. 1907.
⑤ A. Stein: A Third Journey of Exploration in Central Asia 1913-16, G. J. Aug. & Sept. 1916.
國立北平圖書館用箋

向达所拟《西北考古译丛》目次大略首页

(1)译者序言 已有大略,见于最近之《中学生》。

(2)晚近に於ける东洋史学の进步 羽田亨,《史林》三卷一、二号。

(3) A. Stein: *Innermost Asia*, Introduction,已译。

(4) A. Stein: Exploration in Central Asia, 1906-8, *Geographical Journal*, Sept. 1909.

(5) A. Stein: A Third Journey of Exploration in Central Asia 1913—16, *G. J.* Aug. & Sept. 1916.

(6)斯坦因敦煌访书记(译自 A. Stein: *Serindia*),已有译稿。

(7)斯坦因发见品过眼录 滨田耕作,《东洋学报》及滨田氏《东亚考古学研究》。

(8) Kozlov: Mongolia-Szechuan Exploration, *G. J.* Oct. 1909.

(9)俄国科智洛夫探险队在外蒙古考古发见纪略, W. P. Yetts, 已译。

(10)科智洛夫发见物宋版画考 那波利贞,《支那学》,已译。

(11)Trois ans dans la Haute - Asie - Conférence(Bulletion au com'et de l'*Asie Française*. Jan. 1910.

(12)La mission Pelliot en Asie Centrale, *Annales de la Société de Géographical commer-*

① 篇目录文经荣新江先生校定。

ciale, *Section Indo-Chinoise*, 4, 1909.

(13) La Mission Pelliot, *Bulletin archéologique du Musée Guimet*, Ⅱ, 1921.

(14) Von Le Coq: A Short Account of the Origin, Journey and Results of it First Royal Prussian (2nd Germany) Expedition in Chinese Turkestan, *J. R. A. S.* 1909.

(15) Von Le Coq: *Buried Treasure of Chinese Turkestan, A Selection*. 已译。

(16) 西城考古图谱序　大谷光瑞。

(17) 橘瑞超　中亚探检。

据向达致舒新城札,"拙译《西北考古译丛》一书,承予特许,感荷无既",但不知何故,并未付诸实施,最终成了一个未完成的计划。

"目次大略"中注明已有译稿的,有的此前已经发表,有的做了其后出版的《斯坦因西域考古记》的附录,如:

第(3) A. Stein: *Innermost Asia*, Introduction,即《斯坦因西域考古记》附录一《斯坦因第三次中亚考古略记》(239—253 页),附注云:"本篇曾刊登民国二十年一月二十六日、二月二日、十日及十六日之天津《大公报·文学副刊》第一百五十九期至第一百六十二期,其中偶有讹误及失译处,今略为补正。"文章前记介绍斯坦因三次中亚考古报告的出版情况后说:"今者斯氏又已进行其第四次之中亚考古,而其第三次之探险及报告书内容尚少有知者,因取 *Innermost Asia* 第一册之导言,择要译述,藉当介绍,读此于斯氏此行或可以稍审梗概也。"(239 页)

第(6)斯坦因敦煌访书记(译自 A. Stein: *Serindia*),即《斯坦因敦煌获书记》,已刊于《图书馆学季刊》4:3/4,1930 年 12 月。

第(9)俄国科智洛夫探险队在外蒙古考古发见纪略(W. P. Yetts),即《斯坦因西域考古记》附录三《俄国科斯洛夫探险队外蒙考古发见纪略》(276—295 页),原刊于《东方杂志》第 24 卷第 15 号。

第(15) Von Le Coq: *Buried Treasure of Chinese Turkestan, A Selection*,即勒柯克《中亚古希腊佛教艺术》的英译本,贺昌群《近代西北考古的成绩》谓"向达君已译出,交商务印书馆出版,此次沪战,已毁于火矣"①。

另外,第(1)项所列"译者序言,已有大略,见于最近之《中学生》",不见于阎万钧《向达先生著译系年》,疑非向达所撰,或即指贺昌群《西北的探险事业》,刊于 1931 年 3 月《中学生》第 13 期②,此文概述各国探险队在我国西北地区活动情况,并就各自探险区域及主要学术报告及图书列表介绍。"目次大略"所列日人著述,也应由贺昌群先生翻译,如第(10)科智洛夫

① 《燕京学报》第 12 期,1932 年 12 月;《贺昌群文集》第 1 卷,商务印书馆,2003 年,第 60 页。

② 《贺昌群文集》第 1 卷,第 27—37 页。

发见物宋版画考(那波利贞),应即《科兹洛夫发现南宋版画美人图考》,原刊于《支那学》第5卷第1号,译文收入《贺昌群译文集》①。

四、欧行计划及最初的遭遇

1935年11月,向达从上海出发,远赴英伦。1935年12月至1936年7月间,任牛津大学图书馆临时馆员,负责中文书编目。1936年2月16日,在收到武佛航来信之后,向达给舒新城、武佛航二位写了一封2500字的长信,详细报告赴英近四个月来的情况,是一份难得的海外寻宝实录。

向达致舒新城、武佛航札(局部)

关于在牛津的工作和观感,信中说:

弟来牛津将近三月,工作约得一半,现正趱赶,希望能在六七月间告一结束。此间环境甚为幽清,颇宜读书,迥不似伦敦之红尘十丈。各学院校园俱佳,尤其以 Magdallen College 之 Addison's Walk 为最老树参天,浓荫四合。路侧泰晤士河支流 Isis,曲折萦绕,其间景物,幽静之至。牛津旧书铺不少,午饭后大都徘徊于此等尘封灰霾之老铺中。弟以工作较忙(上午九时半至下午六时半,下午一至□为午饭时间),无暇旁听功课,唯牛津虽有英国文化中心之称,然极为守旧。所谓文化中心(Centre of Culture),不过一种英国绅士风之养成所而已。英国近代思想、文学、科学之重镇,俱不在此也。弟在此工作蒇事即赴伦敦,牛津虽佳,与弟无关,弟不想当英国绅士,只有早走了事耳。

向达按计划结束了在牛津的工作,于1936年9月到伦敦大英博物馆研究所藏敦煌写本。据向达信中所说,在大英博物馆的工作一开始就不顺利:

至于在伦敦之工作,现在全无把握。弟到英后,几乎无往而不碰壁。……弟来英目

① 《贺昌群译文集》,国家图书馆出版社,2009年。

的在看 British Museum 之敦煌卷子，管理人为 Dr. Lionel Giles，前后见到两次，俱甚冷淡。且对人表示，拒绝弟助其工作。有一次曾以可否允人对于敦煌卷子作一通盘研究相询，彼亦表示拒绝。此种情形，大有陷弟于进退两难之势。然既已至此，不能不极力想法，庶不致如入宝山，空手而反。现在拟托其他英国人代为转圜，将来研究一层，或可有万一之望也。

最终的工作情形，他在 1955 年 1 月撰写的《伦敦所藏敦煌卷子经眼目录》前记中说：

一九三六年九月至一九三七年八月，我在不列颠博物院阅读敦煌卷子。因为小翟理斯博士的留难，一年之间，看到的汉文和回鹘文卷子，一共才五百卷左右。我所看到的，其中重要的部分都替北京图书馆照了相（当时并替清华大学也照了一份），后来王有三先生到伦敦，又替北京图书馆补照了一些。现在这些照片仍然保存在北京图书馆。[①]

一年时间才看到 500 卷左右，距离向达最初的愿望实在是太远了。信中还谈到去欧洲各地访书的计划：

目前打算，将来在英伦最少再住一年，然后转赴大陆，巴黎大约住三月至半年，柏林住三月，荷兰之莱敦以及罗马、莫斯科，各作一星期左右之停留，目的除各处所藏之西北古物外，关于中西交通之一般材料，以及明清之际之天主教文献，亦在留心之列。西北文物，如有钱则照像，无钱则手钞，此外聊志所见，不能遍及也。回国后整理所得敦煌文献，当别成专书，馀则仿杨守敬例，成《西海访书志》一书。自顾能力有限，所志仅止于此，不敢太奢也。

这个行程及访书计划未能全部实现，1937 年冬，向达由伦敦转赴法国巴黎，在巴黎的国家图书馆继续研究敦煌卷子，以及明清之际天主教文献。到巴黎开始工作之前，曾顺便到德国游历，在柏林普鲁士科学院考查所藏的吐鲁番出土的古文书。后来发表的“瀛涯琐志”，大概就是信中所谓的“西海访书志”内容，其一为《记牛津所藏的中文书》，其二为《记巴黎藏本王宗载四夷馆考》[②]。

向达欧行之前，舒新城、武佛航和倪文宙（哲生）等，曾托他为《新中华》、《申报月刊》约稿，并请他代访西文书籍、图表及出版物目录。信中谈到应约所撰旅行札记的情况：

---

① 《唐代长安与西域文明》，三联书店，1957 年，第 195 页。

② 同上，第 617—652、653—660 页。

为《新中华》及《申报月刊》作文事，二兄临别殷勤嘱咐，不敢去怀。海程一段，本已计划就绪，且写成一节。近来稍忙，遂尔搁置。三月以后工作有眉目，当可抽暇续成。此外伦敦中国艺展亦甚时髦，并的有不少佳品。弟前后去过三次，三月初拟再去伦敦专览数日，然后写一小文寄《新中华》。弟于美术全然门外，唯此中不少佚闻故事，为国内所不及知者，或不无可供茶余酒后之谈助耳。此外关于英国 T. E. Lanrence（日本有一东方 Lanrence，兄等知之否？即土肥原贤二是也），正搜集材料预备写一短篇，写成后即聊呈请二兄指教。近来虚想不少，总以前途渺茫，心绪极不安定，加以每日工作太久，七时反寓，精疲力竭，故只付诸虚想。然未尝不思有所写作，庶无负二兄之殷勤期望也。

这些已经动笔或计划写作的行记随笔，不知最终是否成文刊出。此外 1937 年 1 月 29 日脱稿于伦敦的《记伦敦所藏的敦煌俗文学》，1937 年 7 月发表于《新中华》第 5 卷第 13 号，或与舒新城的约稿有关。

五、琉球《历代宝案》及冯承钧《西域地名》

向达书札的最后两件，都写于 1948 年上半年。1947 年 7 月至 1948 年 7 月，向达从北京大学任上休假一年，就任南京中央博物院专门委员，1948 年 2—4 月，代表中央博物院前往台湾筹备展览，此两信分别写于行前与归后，后者即用“国立中央博物院筹备处用笺”，信的主要内容是向中华推荐出版台湾大学所藏《历代宝案》抄本：

台大所藏传抄本《历代宝案》（即《琉球实录》之原名），实是好书，原本藏冲绳，大战后恐难获全。言琉球史，此自是要典。如将来事实许可，希望中华能毅然肩此出版重任，对于东亚史之研究其贡献之巨，无待烦言。而以此书从未印过，将来在日本与美国方面之销路，绝对不成问题，故愿中华能予以考虑也。

限于当时条件，向达的建议未能付诸实施。1972 年，《历代宝案》始由台湾大学影印出版。

在中华所存名家书信中，荐稿是最常见的内容。除了自己的著译外，向达还曾向舒新城推荐过冯承钧的《西域地名》，但遭到了拒绝。因此在 1931 年 6 月 28 日的复信中，向达再次重申冯书的价值，对中华弃而不取表示遗憾：

承示《地名表》及《近代史》贵局不能承受，拜悉一是。……冯君《地名表》，实属经意之作，读中外史籍有此书置之座右，可以豁然贯通，谓为与陈垣之《中西回史日历》有异曲同工之妙，亦不为过。沧海遗珠，未免可惜耶！

舒新城在来信上批示:“送金先生,再作审核。”不知道金兆梓先生后来的处理意见如何,但当时肯定未能出版。此书为1930年西北科学考察团印行的地名小辞典,1955年由中华书局正式出版,后经宿白、陆峻岭先生整理,于1980年出版增订本。

向达致舒新城书札,介乎公函与私信之间——虽然有乡谊之情,但所谈主要是书稿,不出公务范围。难得的是,向达书札中仍时时流露对家国的忧思,对朋友的关切,字里行间时有生花妙笔:

> 平中四月下旬至五月初间,花事最盛,海棠丁香牡丹相继大放。近日海棠已谢,丁香成强弩之末,牡丹尚好,然只不过数日。左右中旬北来,赏花已嫌迟暮,唯槐柳荫碧,万绿丛中,尚可以永日徘徊。(1931年5月6日)
>
> 接奉来示不数日,上海即已沦陷,感叹感叹。今日中国不降即战,更无出路。所谓国际,岂足可靠?吾乡所谓“请人哭爷不出眼泪”者是耳。形势至此,不知下回如何分解?至于堂堂政府,则已三窟莹成,万一不幸,守潼关之天险,望太华之岧峣,真是带山砺河,金城汤池,所苦者吾辈老百姓而已。(1932年3月8日)
>
> 这一个炎热的长夏已经过去,我在这里为你们祝福!古老的北京还是一样,夏去秋来,三海荡桨,把整个的世界都忘记了。“一花一世界,一叶一如来”,在这里的人真只知道花开花落,绝不想到国破家亡。不知道世代的巨轮要把我们这一辈人卷到那里!(1934年9月4日)

向达始终是一个纯粹的学者,但一生都怀着强烈的爱国热情。故乡溆浦——屈原遭逐而写下《涉江》、《山鬼》等名篇的所在,赋与了历史学家向达一颗忧患的、正直的、文学的心灵。

(2010年6月15日,端午前夜。)

向达在英国

吴芳思(Frances Wood)

(英国图书馆中文部)

受牛津大学图书馆馆长(即 Bodley's Librarian)的邀请,向达于 1935 年 11 月 29 日抵达伦敦。他于 1936 年 12 月离开,在牛津期间大部分时间在鲍德里图书馆(Bodleian Library)为中文图书编目。鲍德里图书馆档案中有一卷信件,即图书馆案卷 551/60:中文收藏 1934(Library Records 551/60:The Chinese Collection 1934),它包含了几乎所有我们能找到的有关向达工作的记录。在信件中,他被称为向博士(Dr Hsiang),用的是旧式的威妥玛拼法。

看来,向达前往伦敦被认为是中国国立北平图书馆副馆长袁同礼发起的一个项目的一部分。1934 年 8 月 25 日,修中诚(Ernest Richard Hughes,1883—1956)[①]在致鲍德里的图书馆馆长葛士德(Dr Craster)博士的一封信中,建议两人会面,以"讨论雇用袁博士的一位中国学生之事,他将在柏林、巴黎和斯德哥尔摩的图书馆编目",可能以 50—100 英镑的"工资和生活费用"聘用"大约三个月"。再后的一封致葛士德的信中(1935 年 3 月 27 日),修中诚谈到签证申请问题,他说:"我怀疑是否应正式说向博士将'在柏林、巴黎和斯德哥尔摩的图书馆编中文书目',因为这些图书馆的编目工作业已完成。事实上,袁博士时不时会送一位精选出来的职员,一方面去欧洲的著名图书馆学习,另一方面在中文图书方面给对方一些建议和帮助以及编目工作,这些可能是对方所需要的。"我认为袁同礼的主要目的是想确认和评估欧洲收藏的中文善本书,不过送他最好的"精选出来的"职员或学生去编目和提出建议是一个聪明的作法,因为接受机构急于让自己的中文图书得到编目,所以只好为他们在欧洲的生活寻找资助。这个安排并非如同它看起来那样是单方面的,即"国立北平图书馆支付他的职员往来欧洲的费用"[②]。

上述案卷中有牛津当时编目情况的描述,从中显而易见,袁同礼的学生很有用。1934 年 12 月 31 日,牛津的中文教授苏慧廉(W. Soothill,1861—1935)——他过去是中国卫理公会(Methodist missionary in China)传教士——给图书馆馆长写信,描述当时的情形:"我已经给巴克斯收藏品(Backhouse Collection)编了大约三分之一的卡片目录,这些工作业经胡适博士检查。它是一个编排合理的目录,但没有做到相互参照(cross-references)。我想国立北平图书馆的向博士将会提供一份带相互参照的目录。依主题分类来做将非常有价值

① 他曾在中国的伦敦会(London Missionary Society in China)工作,后为牛津大学中国哲学与宗教讲师。

② E. R. Hughes to Craster,31st October,1934.

……。我编的目录放在房间西南角的一个卡片盒里面。不过自1926年以来我什么也没做，因为当时梯子滑倒，不幸严重摔伤了我的手……。"因此，虽然鲍德里的中文收藏在当时被认为是相当丰富，但仅编了其中三分之一的一盒卡片。有意思的是，对于向达四个月的工作支付150英镑的费用，虽然苏慧廉认为可以接受，但补充说："胡适博士认为，他可以在我工作的基础上……，用几天时间完成。"胡适一向自信，不过他确实低估了这项差事的工作量和他自己的工作能力，这项工作将包括"所有中文图书馆，即旧编目（从17世纪早期开始）、理雅各博士图书馆（Dr Legge's library）和印度研究所分部（Indian Institute section）"。

鲍德里的图书馆馆长在寻找150英镑的津贴时遇到困难。他于1935年向大学基金会（University Chest）提出申请，但于4月26日被告知，需要更多材料才能在同年5月13日接受他的申请。考虑到自己应该谨慎尽责，他向美国的主要汉学图书馆去信，咨询他们的中文编目方法。回信中包括斯坦福大学图书馆的赖特（S. G. Wright），他的第一个建议是采用糟糕而没用的"杜威十进分类法"（Dewey Decimal Classification）。1935年8月21日哈佛布莱克（Blake）的回信同样没有帮助，"我对中文图书编目有种种经验，不过这些经验皆非直接相关（vicarious），因为我自己不懂中文。"幸运的是，即便在那么早的时期，牛津认识到编中文图书的最重要原则是要用中文并利用中文系统，因此向达可以在他工作的末尾报告说，作者目录"按姓氏笔划"编排；主题目录"按皇家图书馆系统（四部分类法）及社会学与宗教"（Imperial Library system plus Social Studies and Religion）编排。1938年5月12日，修中诚自豪地报告，"除了在国立北平图书馆外，卜德（Derk Bodde）……没有见过像鲍德里这么好的目录"。另一位著名的欧洲汉学家戴闻达（J. J. L. Duyvendak）记录了他在1936年夏对牛津的访问，他拜访了向达，并"有机会感受到向达所作的目录（以作者和以主题编排）使他非常容易地找到想要的书。……这种新方法表明，虽然鲍德里没有宋版书（原来以为有），但有200多种明版书，其中并有皇家刻本……。向达先生让我注意一种漂亮版本的《通志》，我查阅了它……。"[①]

向达还完成了袁同礼的另一个目的——"建议与帮助"，他提供了一份书目，以弥补鲍德里在古代文献收藏方面的重要缺陷，比如文学方面就有所不足。"这部分的收藏不是太好，比如没有李白作品集，这给人的感觉如同英国文学没有莎士比亚"。[②]"至于确属稀见的《永乐大典》，……本馆有12卷，这在欧洲是收藏最多的"；但太平天国的材料，"本馆收藏不如英国博物馆"。[③] 修中诚负责据向达的建议去找相应版本的书。他找到远洋汽船公司（Ocean Steamship Company）代为运输，但为供应商而苦恼。1938年3月8日，他给馆长写信："我不赞成在[北京的]法国书店买书。经营者是很有效率，但是我得说，——他们以在金钱方面有点过份精明而著称。"在1938年5月5日的一封信中，他在称赞北京修绠堂努力工作的同

---

① *T'oung Pao*, second series, vol. 34 (1938), pp. 228 – 229.

② Typescript memo on the cataloguing of the Chinese collection January, 1936, E. R. Hughes' translation, p. 13.

③ Ibid., pp. 3, 8.

时,提出一项令人惊讶的意见:“我想建议我们找上海公共租界工部局(Shanghai Municipal Council)的路易·艾黎(Rewi Alley)先生为我们找这些[难以获得的书]。艾黎先生本人对中国研究富有兴趣,十分了解上海的书店,若有困惑也可以咨询他的一些文献学方面的朋友。他在公共租界工部局的差事很辛苦,但我相信他会认为这种买书的差事是一件高兴的事。”没有证据表明,这位左倾且缺乏优良教育的工厂检查员(factory inspector)是否最终被寻求来帮助买书,不过很有意思的是修中诚知道他。左倾激进分子和传教士本来并不十分熟识,但是在福建当校长期间,修中诚本人似乎是那里学生激进运动的支持者。

向达如今以中国最重要的敦煌学学者之一而为人所知。也许对于他来说,有机会访问伦敦并查阅斯坦因的敦煌收集品才是有可能成为他访问英国的个人经历中的亮点,尽管他显然严肃认真地对待他在牛津的工作。众所周知,时任中国收藏品助理管理员(assistant keeper)的翟林奈(Lionel Giles)只让他查阅了超过7000卷敦煌写卷中的500余卷[①]。翟林奈对王重民也同样吝啬。遗憾的是,英国图书馆档案没有保存下来向达访问一事,而唯一可能有关的卷宗——也就是翟博士1932至1938年的通信资料——也已不存。我难以明白翟林奈对中国学者的敌意,只能推测他是出于嫉妒而守着这批收藏品,以便自己来编目——这份编目直至1957年才得以面世。

向达访问英国一事也见于剑桥的李约瑟研究所(Needham Institute)的档案,这可以说是一个很有意思的脚注。李约瑟(Joseph Needham)曾于1943年意外地在敦煌度过数周,因为他搭乘的车坏了,只得在那里等待新发动机。他在千佛洞的长期逗留似乎对他影响深远,使他对壁画产生兴趣。他在洞窟所作的详细笔记和绘画激起他发起一项保护计划的念头,向达对此也有所闻。1944年2月24日,傅斯年(时在李庄)在致李约瑟(时在重庆)的信中提及向达。傅斯年讲到一部关于火药的南宋时期的文献,称他没能找到任何记载“鸡蛋人工孵化”的古代中文文献。他写道,“我曾把您的敦煌笔记给向达先生看。他下周将在重庆,然后转去敦煌。我到重庆之时,我们可以立即和向先生讨论有关问题。我完全同意您在保护方法和范围方面的意见。可能最好是先和教育部长谈一谈。如果没有任何结果,我们可以再向蒋主席陈请。”[②]

遗憾的是,李约瑟和向达似乎从来未能讨论敦煌的保护问题。在二战期间李约瑟所写的一张参考文献卡片上,他说与向达“从未谋面”。

(附记:吴芳思谨对牛津鲍德里图书馆的大卫·赫利威尔(David Helliwell)和剑桥李约瑟研究所图书馆馆长约翰·莫弗特(John Moffett)的帮助深致谢意。2010年6月1日)

(朱丽双译)

① 季羡林主编《敦煌学大辞典》,上海辞书出版社,1998年,第899页。

② Papers of Joseph Needham as a historian of Chinese science, technology and Medicine, SCC2/57/7,6.

西出阳关

——向达与西北史地考察团

罗　丰

（宁夏文物考古研究所）

引　子

在现代学者中，他的名字要与自己的著作紧密地联系在一起，向达和《唐代长安与西域文明》要算一个代表。他没有华丽的笔调，却有着持续的影响，赢得广大范围读者长时段称颂的，是他渊博的学识、精湛的研究。由于诸多的因素，向达再没有能写出超过这部著作的作品，或许对一个伟大学者来说这已经足够了。

四十年代初的向达，已是治中西交通史的名家了。但熟读斯坦因、伯希和的他，并不满足作一个纯粹的书斋历史学家。向达自告奋勇前往西北，沿着河西走廊进行考察。西北考察是向达终身引以为自豪的大事，直到多年以后仍与人津津乐道，自称"万里独行侠"，用于纪念这次考察[①]。

一、向达的名义

抗战正酣的1942年，"开发大西北"、"到大西北去"，成为全社会响亮而诱人的口号。官员、艺术家、作家、记者各色人等纷拥而至，以旅行西北为时尚。象牙塔中的学者们也不甘寂寞，酝酿成立中央西北史地考察团，配合政府国策。夏鼐在以后替史语所起草的文件中申述理由：

> 甘肃高原，史前故迹，冠越各省。河西走廊，尤为古代国际重要交通路线，所经亦为西北国防重地。汉唐时代，在此经营，不遗余力，其遗迹至今历历可见。今日开发西北之声，甚嚣尘上，然不具知古人之措施，何以能得一时之成效？敝所有鉴于此，故于去年与中国地理研究所合作组织西北史地考察团。[②]

---

① 周清澍曾回忆向达最为得意的是他四十年代的西北考察活动，曾自称"万里独行侠"。参见氏著《回忆向觉明师》，载沙知编《向达学记》，三联书店，2010年，第210页。

② 此件原为中央研究院历史语言研究所向内政部、教育部申请探掘甘肃古物执照之公文草稿，文稿并无具名及日期，只是字迹为夏鼐所书，此事亦为夏鼐所办理，时间大约在1943年7月。文中"故于去年与"的"与"字前补加"参加"二字。

向达从1942年9月开始至1944年10月结束，风尘仆仆地参加了中央研究院等单位组织的西北考察活动。至于这两次活动分别以什么名义参加，以往介绍向达的文章却无清晰的表达，其中包括曾经追随向达进行第二次考察的阎文儒等撰写的《向达先生小传》也仅称：

> 受前中央研究院历史语言研究所之约，先生于1941年赴河西入敦煌，考察莫高窟。(略)1943年先生任西北科学考察团历史考古组组长(夏鼐先生任副组长，文儒任组员)，再次赴河西敦煌。[①]

张广达亦称：

> 1942年春，在当时开发大西北的呼声中，重庆中央研究院曾组织包括地理等学科的西北史地考察团。考察团的历史考古组由中央研究院、中央博物馆、北京大学联合组成，向先生代表北大，并出任组长，副组长为稍后去西北的夏鼐先生，组员有阎文儒先生。先生因此而得以在1942年9月至1943年7月及1944年两次到河西走廊及敦煌。[②]

类似的表述难免使人产生一些误会，后来的学者如荣新江在评述向达敦煌学贡献时，用了相当的篇幅讨论了向氏参加西北考察活动的名义，并指出，北京大学显然系参加单位，“而在整个印发材料中没有‘北京大学’字样”[③]。孟彦弘在替向达作传时引用了向达《自传》：

> 一九四一年那时候的中央研究院组织了西北史地考查(察)团，在额济纳河和敦煌一带进行考古工作，要我参加。(略)我自己从重庆经兰州到敦煌。一九四二年夏回李庄，一九四三年春又同历史语言研究所的人从四川出发，再到敦煌巡行发掘工作，当年冬我一人先回四川。

同样以不少的文字来讨论史语所与北京大学之间的关系，并有一些推测：“北大作为合作单位之一列入。‘这也算北大的科学工作吧’，点出了此次考察北大作为单位之介入，实在是借了些向达的光吧”[④]。

向达本人略有含混的说法，显然与当时的政治形势有关，如“要我参加”之类的表述。实际上，以上诸人讨论仅截取向达考察活动的某一阶段的名义或活动，并非向达当时的全面相。

---

① 阎文儒等《向达先生小传》，阎文儒等编《向达先生纪念论文集》，新疆人民出版社，1986年，第813页。

② 张广达《向达先生文史研究的贡献》，《张广达文集·史家、史学与现代学术》，广西师范大学出版社，2008年，第197页。

③ 参见荣新江《惊沙撼大漠——向达的敦煌考察及其学术意义》，《敦煌吐鲁番研究》第7卷，中华书局，2004年，第104—105页；收入氏编《向达先生敦煌遗墨》，中华书局，2010年，第10—13页。

④ 参见孟彦弘《一位倔犟的历史学家——向达别传》，见本文集。

抗战开始向达由法国经越南、香港辗转返国，北平图书馆南迁，他失去原职，回到湖南老家。半年后，携妻带子前往广西的浙江大学任教[1]。其实，以向达的个人意愿来说，他非常不愿教书，曾告傅斯年，非要出来教书，以养家糊口，则只有去浙江大学。因为浙江大学校长竺可桢是向氏东南高师的老师，有师生之谊，当年也曾得到过竺的具体指导[2]。向达不愿教书和他并不擅长讲课有关，他早年的学生邓锐龄曾回忆向达：

> 他给人的最初的印象是约一位近五十岁的中年教授，身躯宽大结实，穿着臃肿的薄棉袄，面容黧黑，五官大而端正，戴着近视镜，一头黑发。他先走下讲台亲手发给我们油印的讲义，全是文言文，字体端秀，应是他手刻的。然后神态凝重、声音低沉，低头看着讲稿开讲，偶尔在黑板上写些难字或英文，又转身低头续讲，不看听众，直到下课。[3]

多年后的学生也说向达"平日说话行事，了无情趣，讲起课来也是干干巴巴"[4]。傅斯年劝向达到北京大学任教，又以可得中英庚款委员会研究补助款相助，使向达有点动心。傅斯年由昆明回到成都后，随即着手向北大校长蒋孟邻推荐向达，又找中英庚款委员会负责人杭立武争取补助名额。北京大学这时也有意要恢复"文科研究所"并设专任导师。文科研究所战前由胡适主持，这时的胡适，远在美国，任驻美大使，拟由傅斯年任所长，所以傅出面延揽人才。经与蒋孟邻、姚从吾（史学系主任）、汤用彤（文学院院长）等人商量之后，傅斯年正式写信邀请其加盟北大文科研究所，其办法如下：

> 一、专任导师（教授皆兼任导师），不教书。
>
> 二、以自作研究为主体，并指导与先生治学有关之研究生（人数必极少，□□□全所有给之研究生仅十人，其属于先生范围者决不多）。专任导师等于教授，其待遇则薄者，因不如此，在学校行不通也。
>
> 三、月薪二百元（目下五十元外，七折实数为一百五十）。故如此一事业得到外间补助，可不折。此等事，尊意必不计校（较），然弟承人之嘱，当以闻也。
>
> 四、不兼他职。此在先生亦无问题。

傅斯年觉得这样的安排，"此事与先生不教书之原则甚合，而此间书籍较多，或有其便利

---

① 中央研究院历史语言所档案（以下简称中研院史语所档案）李25－1－3。

② 在南京高师和东南大学期间，随竺可桢专门学习地理和气象的数十人中，就有向达（参见胡焕庸《竺可桢先生——我国近代地理学的奠基人》，《纪念科学家竺可桢论文集》，科学普及出版社，1982年，第3—4页）。

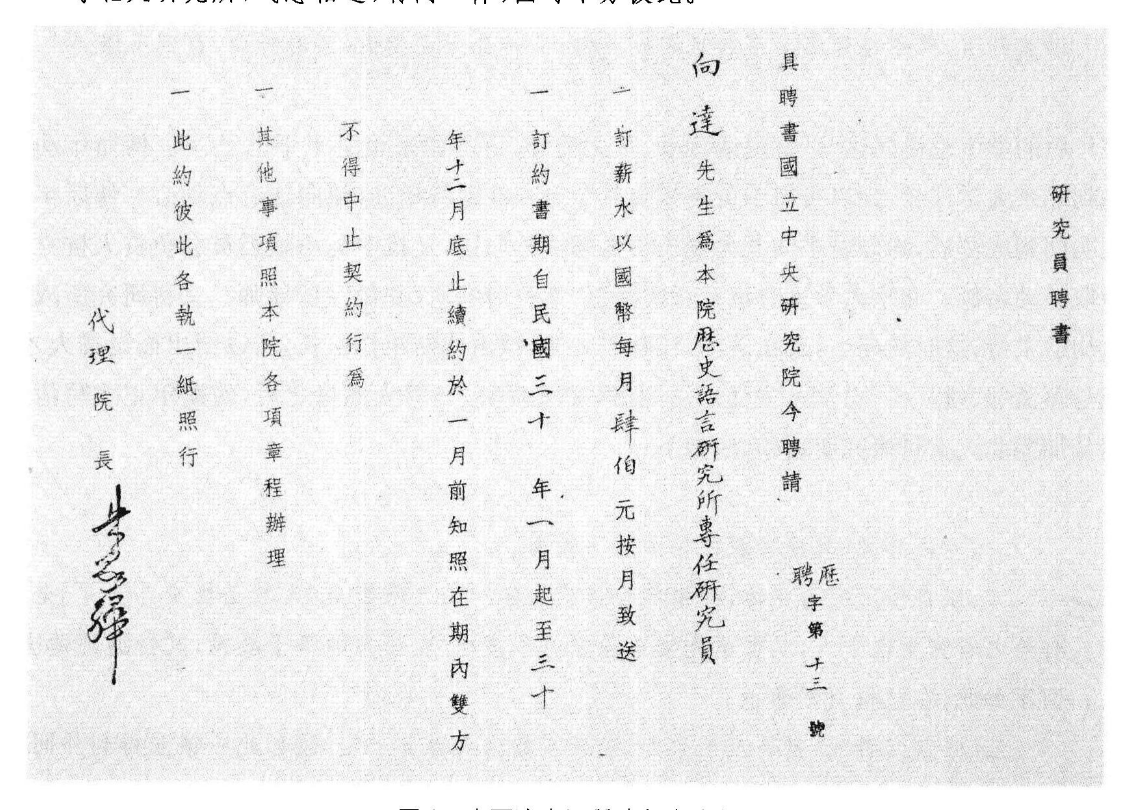
③ 邓锐龄《忆向觉明师》，沙知主编《向达学记》，三联书店，2010年，第163页。

④ 郝斌《"我要有个三长两短"——记"牛棚"里的向达》，《万象》第11卷6期，2009年，第49页。

处”①。并将此信另抄一副本，寄达竺可桢，不使向达有违约之困惑。不久，向达愉快地来到昆明的北京大学文科研究所，家眷安顿在昆明郊外的浪口村。

向达参与调查的名义，其实很早前就在筹划之中，1941 年初就被聘任为史语所的专任研究员（图一）②。向达在收到聘书后，致信傅斯年：

> 史语所聘书已于上月寄到，拟俟左右康复之后，再行报命。敦煌调查事，诸荷擘画，感激无似。自惟来滇两载，百无一成，而诸公曲予优容，不加谴责，每念及此，惭感交集。调查一事，自知学力不足，难期良果，唯冀以勤补拙，或可不至宝山空还。至于史语所之与北大研究所，气息相通，有同一体，固可不分彼此。



研究員聘書

具聘書國立中央研究院今聘請　聘歷字第十三號

向達先生爲本院歷史語言研究所專任研究員

一　訂薪水以國幣每月肆伯元按月致送

一　訂約書期自民國三十年一月起至三十年十二月底止續約於一月前知照在期內雙方不得中止契約行爲

一　其他事項照本院各項章程辦理

一　此約彼此各執一紙照行

代理院長

图 1　中研院史语所聘向达聘书

并表示供职何处，他本人并无成见③。只是在向达被史语所聘请案中，北京大学并不痛快放人，多方挽留，致事有延宕。七、八月间又传考察团可能在八、九月间起程，向达内心十分焦急，八月初驰书傅斯年陈明理由：

① 中研院史语所档案[李 14－28－1]，(1940 年 4 月 20 日)“傅斯年致向达信”。

② 《研究员聘书》，由代理院长朱家骅具衔，订约书期为民国三十年(1941 年)一月至十二月底止，薪水以国币每月肆佰元按月致送。

③ 中研院史语所档案[李]14－28－39，“向达致傅斯年信”，《向达先生敦煌遗墨》，第 413 页。本文所引档案号均据原件。

> 夏初曾上一函，想荷詧及。六月间阎君文儒抵渝，晋谒左右，来书道及尊况，深以为慰。（略）史语所与中央博物院合组西北考察团，定期八九月之间出发。七月初，凌纯声先生来函，转致济之、彦堂两先生盛意，属达加入，当以为期过促，所余时间不到一月，无论安顿眷属，准备阅读西北地志，以及自滇赴川，任何一事，俱难措置就绪，故只有复书辞谢，区区下忱，先生当能谅之也。[①]

事实上，考察团并没有那么快组成出发。向达犹豫在北大与史语所之间。年底时傅斯年请他尽快拿定主意：

> 看来此事必须作一段落，即先生自本月或下月份起，不作北大专任教授，即作敝所之专任研究员。敝所之决定请先生，早此一年已便决定，未知已收到聘书否？但职员录上则已列入矣。（此文书处但据发聘记之也。）故驾来敝所，极其欢迎，但北大不肯放，其情真挚。好在所作是同一之事，即是到敦煌去，两者似无所分别，乞先生就近商之于北大诸同仁，并乞示知至幸。[②]

史语所年初聘人，年底仍未获当事人明确回应，傅斯年直接询及：是否收到聘书？并按照文书处发聘的时间已将向达列入"职员名录"，语气委婉曲回，但透着一丝严厉。

向达看到傅信后，即托天文所的李国鼎先生将聘书退回面缴史语所（图二）[③]。

史语所原本打算要去西北考察的人很多，准备让李济任考察团长，吴金鼎、劳榦、夏鼐、徐旭生等人都在名单中，除向达外，李济还想请一位专治佛教艺术的学者加盟，但未有合适人选。向达有闻黄君（可能是黄文弼）任团长的传闻不确。筹划中的经费应该支持两年的考察活动[④]。傅斯年用李济应在安阳考古工作之外，另有一大事，方可对得起此生，而西北考古亦属此事等语相激，促李西行[⑤]。无奈李济刚遭遇丧女之痛，心灰意冷，数月终夜无眠，以只求有所解脱，不必再举辉煌为由，坚辞不就[⑥]。

向达两次考察活动所用的名义及代表的单位并不相同。1942年考察团的名称是"西北史地考察团"，由中央研究院、中央博物馆筹备处及中国地理研究所三家单位组成。向达时为西南联大教授，由中央博物院筹备处聘请参加[⑦]。当时由于史语所所长傅斯年代理中央研究院的总干事，史语所代理所长职务落到中央博物院筹备处主任李济头上，中央博物院筹备处

---

① 中研院史语所档案[李]38－2－16，"向达致傅斯年信"，《向达先生敦煌遗墨》，第414页。录文笔者依原件校过，下同。

② 中研院史语所档案[李]14－28－3，"傅斯年致向达信"，《向达先生敦煌遗墨》，第414页。

③ 中研院史语所档案[李]38－2－14，"向达致傅斯年信"。

④ 中研院史语所档案[李]14－28－3，"傅斯年致向达信"，《向达先生敦煌遗墨》，第414页。

⑤ 傅斯年致李济信，李光谟《从清华园到史语所——李济治学生涯琐记》，清华大学出版社，2004年，第315页。

⑥ 李济致傅斯年信，李光谟《从清华园到史语所》，第314页。

⑦ 参见石璋如《国立中央研究院历史语言研究所考古年表》，中研院史语所专刊三十五，非卖品，1952年，第102页。

主任则由总干事曾昭燏代行。所以向达给曾昭燏写信汇报，并非出于私谊，而是着实的工作报告。等到1942年10月底向达到敦煌后，北京大学由校长具名向中央研究院申请合作，中研院复函同意，但在以后并未用到北大名义，只有第二次开始合作单位始有北大。1943年考察团的全称为“西北科学考察团”，由中央研究院历史语言研究所、中央博物院筹备处、中国地理研究所和北京大学文科研究所四家单位共同组成。北京大学文科研究所派向达及阎文儒参加①。

图2　向达致傅斯年信手稿

二、并不顺畅的开始

中央研究院的代理院长朱家骅是西北考察活动的第一推手，他积极鼓吹西北科学考察，主张大家都要去西北开辟科学的新天地。秉承朱的旨意，中央研究院总干事叶企孙主持了一个谈话会，确定西北史地考察团的有关事项。有一份会议记录记载了这次活动②：

时间：民国三十一年四月八日下午三时。

地点：国立中央研究院总办事处。

出席者：叶企孙、石璋如、劳榦、李承三、吴印禅（辛树帜代）、王敬礼、刘次萧。

① 参见中研院史语所档案[李]38-1-9，中研院致北大函；石璋如《国立中央研究院历史语言研究所考古年表》，第102页。

② 中研院史语所档案[李38-1-5]“西北史地考察团谈话记录”。

会议讨论三件事;考察团的名称为"西北史地考察团;经费此次为二十一万一千元,由中央博物院拨十一万元,管理中央(英)庚董事会拨五万元,中央研究院拨五万一千元"。考察团分为两组,历史考古组有石璋如、劳榦、向达。地理及动植物组李承三、周廷儒、辛树帜、吴印禅。历史考古组中原本有高去寻,傅斯年觉得经费紧张,将其名字最终划去。名誉团长是朱家骅,西北农学院院长辛树帜任团长,中国地理研究所所长李承三为总干事,总会计是王敬礼,会计是石璋如。中央博物院虽为发起单位之一,但并没有派员,而是由向达代表参加。不过,在有关考察团所获标本的分配方案中决定,"任何标本只一份,应归中央博物院;如有副本,则其副本得归各团员之服务机关"。并规定所得一切古物均应归中央博物院。研究报告,地理方面由中国地理研究所印行;动植物方面则归中央研究院动植物研究所;历史、考古报告由中央研究院史语所或中央博物院印行。

困难时期的经费分配当然也是要讨论的重点,每位团员的往返旅差费一万元,共七万。警工费五万,运费二万,设备费个人为单位者共一万四千元,公用设备一万二千元。工作经费,历史考古组由于要进行考古调查发掘,三万元,地理及动植物组只有一万五千元。考察经费虽称不上十分拮据,但远远算不上充裕,紧打紧算的经费预算,也埋下了向达与石璋如、劳榦之间不睦的伏笔。

会议确定四月二十日左右考察团出发,尽管时间非常仓促,仍由中央研究院具衔,向国民政府申报了"采掘古物声请事项表",详细地填写了率领人及团员的简历、调查范围,在"计划"项称:

> 定为史前、边塞、敦煌、地理四组,各组注意史前文化之探求;古代国防之设施;东西文化交流以及地理上自然现象。拟先以肃甘(甘肃)为中心,并考察宁夏、青海各处古代及现代之一切人文及自然现象,俟材料完毕,再求有系统之报告。①

称要调查现代之一切人文及自然现象,目的也是为引起国府的关注,以为调查具有现实的紧迫性。

中央研究院也有公函发往甘肃、宁夏、青海、四川、陕西等省政府及绥靖公署,请求对考察团所经地区及工作地点予以保护和便利②。

虽然一切都在按部就班的准备之中,但史语所的大佬们却对考察一事忧心重重。会后,石璋如、劳榦将重庆方面的计划,写信报告给傅斯年、李济。二人获情之后,即致信叶企孙、辛树帜,陈述了对此次考察活动的一些意见,主要讨论经费问题(图三):

---

① 中研院史语所档案[李 38-1-3]"采掘古物声请事项表"。

② 中研院史语所档案[李 38-1-4]史语语所 0321.2 号文件底稿。

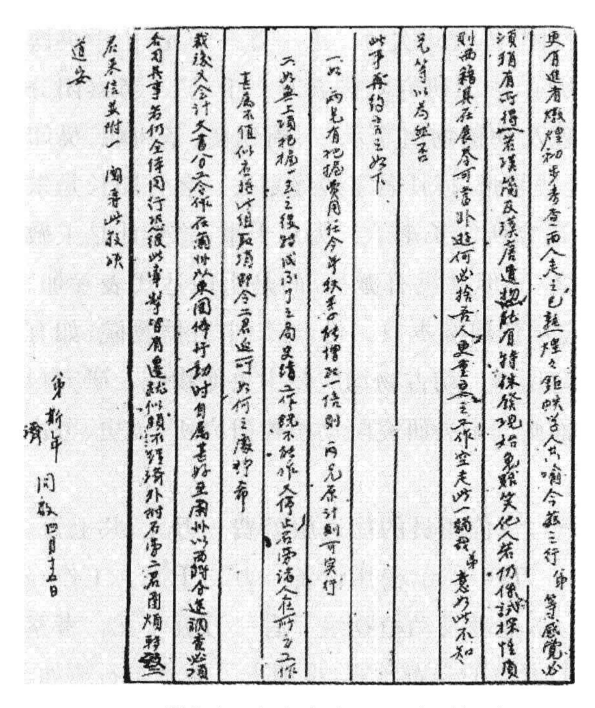


图3　傅斯年、李济致叶企孙、辛树帜信

接石、劳二君函，报告八日开会情形。知西北之行科目、人员均已加多，而经费并未大增，颇与济前此在渝所闻者异。撰若如此分配，诚恐些些之款，只敷消耗于道路，而成绩难期。史迹一门，尤敢保毫无成就。盖西北各地，原为物价高昂省分，而考古部门需款之大，据弟等既往经验推之，即全数拨归此门，已感不敷。若分散过多，将各部皆感拮掘（据），而成就皆鲜。故济初定四人，年又主张去一人。□博物院之拾万元（并非拾壹万元），系遵理事会议决案，专供敦煌史迹研究。若移作别用，即无法报销。而以博物院拨款立场言，尤以搜集标本为重。故弟等之意，此拾万仍以全数划归史迹考古为妥。各部门款项，必须划分清楚，各工作计划不相浑淆。至人员、科目之增减，似应视能否另加款项为标准。济前此在渝所闻，生物、地理组本须于拾伍万外，另筹经费。今混为一谈，似非初议。拟更有进者，敦煌初步考查，西人走之已熟，煌煌巨帙，学人共喻。今兹之行，弟等感觉必须稍有所得。若汉简及汉唐遗物，能有特殊发现，始免贻笑他人。若仍系试探性质，则西籍具在，展卷可当卧游，何必舍吾人更重要之工作，空走此一趟。弟意如此，不知兄等以为然否？

此事再约言之如下：

一、如两兄有把握，费用在今年秋季能增加一倍，则两兄原计划可实行。

二、如无上项把握，去之后转成不了之局，史迹工作，既不能作，又停止石、劳诸人在所之工作，甚属不值。似应将此组取消，即令二君返所。如何处□（置），希裁复。又会计、文书分工合作，在兰以东，团体行动时，自属甚好；至兰州以西，将分途调查，必须各司其事。若仍全体同行，恐彼此牵掣，皆有迁就，似颇不经济。①

看到这里我们已经有了一个大体眉目，傅斯年、李济对于西北史地考察团经费不足，深表担忧。稍有点了解的人都知道，在整个人文学科中考古调查发掘，是最费钱的一门学科，它所要动用的社会资源更像一个工程。经费不足所导致的直接后果，就是工作质量下降，该做的不能做。更重要的是考察团工作地点，“西人走之已熟，煌煌巨帙，学人共喻”，西方著名的考

① 中研院史语所档案[李 38－1－6]“傅斯年李济致叶企孙、辛树帜信”。

古学家、汉学家、探险家斯坦因、伯希和、勒柯克、斯文赫定，能列出很长一串名字。史语所的学术目标是与西方学界争取东方学的正宗[1]，悬的尚高，仅经费一项即已落后他人，贻笑大方的结果，岂可避免？傅、李真正的担心落在这里。不能输在起跑线上，是傅、李二人内心的强烈感受。仅隔一周，傅斯年又去信叶企孙：

> 关于西北调查一事，关于款者另由济之陈明。（略）故石、劳之去，乃本所工作中一大搅扰。若其西北之行，有结果可期，当属值得，今事知其用此钱数，必无结果。[2]

由此可知上封信是李济执笔，傅斯年更作"今弟可得言者，即石、劳之行，必一无成绩"的决然判断。不过，傅斯年、李济的极力反对并没有影响中央研究院上层的决策。这样，石璋如与劳榦在高层并无共识的情况下，踏上了艰难的考察之路，时间是1942年的4月1日。

三、向达来迟了

石、劳出发前，傅斯年、李济曾致电向达，向达回电称，五月中会赴李庄[3]。横亘在向达面前的障碍有两个，一是经费，第二是交通。

其实，向达家眷一直是困扰他西行的难题，早在一年前在给傅斯年的信中谈到这一忧虑：

> 目前达所顾虑者，内人、小儿辈俱在此间，乏人照料，如去西北，非将彼等送回湖南不可，而路途辽远，盘川之资，所储万不足此应此需。

向达能想出的办法，也不过是一般读书人都能想见的，"拟将行笈所有书籍、钞本出售，或抵押三千元，使家人辈回里有资，冻馁无虞，庶几彼时可以轻身就道，一意孤征"[4]。并委托汤用彤先生代为商洽转让事宜，希望能尽快有眉目。傅斯年听了向达打算后，宽慰道：

> 既准备此行，则不免安排家事，宝眷是否拟送往湖南？果作此计，不免有所费，假如有现成稿子，可卖给史语所（以前此例极少），此时生活之事实如此，不能不达变通耳；或以书转让，均无不可。吾辈同行皆落难者，故直陈之，当不怪。

以清廉和不徇私情自持的傅斯年，话说到这个份上，已相当罕见，傅斯年身段柔软的另一面

---

① 参见杜正胜《无中生有的志业——傅斯年与史语所的创立》，《新学术之路——中研院史语所七十周年纪念文集（上）》，中研院史语所，1998年，第25—31页。

② 中研院史语所档案[李38－1－7]"傅斯年致叶企孙信"。

③ 中研院史语所档案[李38－2－10]，"向达致傅斯年、李济电"，《向达先生敦煌遗墨》，第415页。

④ 中研院史语所档案[李14－28－39]，"向达致傅斯年信"，《向达先生敦煌遗墨》，第413页。

得以呈现。并另出主意,“其实家眷往西北亦无不可,但太远耳”[①]。虽有傅斯年的网开一面和汤用彤的居间协调,一年来,向达的困难仍未获得解决,没能如期抵达史语所的所在地成都李庄。

大家都知道,民国时期教授资薪充裕,生活优渥,衣食无忧则更不必道及。不过,日本的入侵,打破中国人健体强国的美梦,经济状况也随即急转直下。物价一改近二十年的平稳水平,开始了长达十年的通货膨胀和物价飞涨。萨孟武回忆了当时的米价和薪水的关系:

> 抗战到了第三年,通货膨胀,物价亦随之踊贵。初到四川之时,一担米不过六七元,渐渐提高,高到二十元一担了。俄而又高到三十元、四十元、五十元……一担了。大家都感觉经济困难,常向学校预支薪水,到了发薪水之时,每人所得的纸袋(内存薪水)都是薄薄的几张法币,倘有一人收到很厚的纸袋,别人反认为怪事,该人亦必多方解释,总之,抗战时期,贫穷是原则,而富裕则为例外。[②]

1941年底当一担涨至二百多元以后,向达每月400元的薪水,显然不足以应付一家人的生活,更遑论长途迁徙。在西南联大卖藏书以解燃眉之急者远非向达一人,吴晗被迫将有关明史的藏书转让于云南大学图书馆,大哭一场。法学家费青为治病,只能将珍藏的德、英和中文图书悉数折售于北大法律研究所,得3000元[③]。多方筹措之后的向达,终于可以拖家带口的前往李庄了。

以现在昆明往成都道路的顺畅,很难想象七十年前的旅途。恰巧,语言学家罗常培,1941年5至8月间,由西南联大所在地的昆明前往四川公干,饱尝了当时蜀道的艰难:

> 所用的交通工具一共有九种:最进步的是飞机,最原始的是鸡公车,介乎两者之间的还有小汽车、木炭汽车、酒精卡车、轮船、柏木车、黄包车、滑杆等等。行期的大部分都耗费在等车、候船,汽车抛锚,山洪冲断公路……许多想不到的事情上面。[④]

公差尚且如此,倾家而行的向达连汽车也找不到:

> 五月下旬即决定将全家送至李庄。唯近来赴泸车辆极其困难。五月间到处托人找车,俱无办法。六月初旬以后,由袁希渊、汤锡予两先生介绍新绥公司,复经半月之奔走,至今渐有眉目。今日接洽结果,谓七月一日有车赴泸,明日下午再往接头,即可决

① 中研院史语所档案[李14-28-3],“傅斯年致向达信”,《向达先生敦煌遗墨》,第414—415页。

② 萨孟武《中年时代》,广西师范大学出版社,2005年,第96—97页。

③ 参见陈明远《文化人与钱》,百花文艺出版社,2001年,第209—210页。

④ 罗常培《苍洱之间》,辽宁教育出版社,1996年,第7页。

定。如无其他意外，大约一日可成行，则七月中旬或可抵李矣。①

事情并不像向达预计的那样顺利，一家人并未如期起程。好不容易上了汽车，却在中途抛锚。当时，由昆明去李庄，先到四川西南、长江北岸的泸州。史语所由昆明迁往李庄，就走的这条路，第一天住曲靖，第二天宣武，第三天住黑石头或赫章，在山区。第四天住威宁，通常会休息一天。第六天住毕节，第七天住叙永，然后再到兰田坝②。八月六日向达才到兰田坝，并向傅斯年发一封电报，报告抵达泸州③。从兰田坝上船，经水路到宜宾，再换小船到木鱼石。木鱼石边上就是李庄，向达一家千辛万苦终于在八月中旬方才到达李庄④。比预算的时日又晚了一个月。家眷匆忙间被安置在李庄附近，见过傅斯年、李济等人后，向达向史语所借了几本书、地图，急切地踏上了西行之路。

四、敦煌来信

从向达西行的第一天起，就有信给曾昭燏，详尽地报告旅途见闻、考察所得。刚开始几乎每隔三、四天，后来通信的频次延为一周，1942 年 9 月至 1943 年 5 月间，二十九封向达来信，曾昭燏完整地保留下来，成为了解考察活动的珍贵材料⑤。这里照录一札：

昭燏先生左右：廿二日在渝曾发一函，相荷誓及。廿三日因飞机未能起飞，耽搁一日，遂往访大纲兄，纵谈甚欢。晚间同大纲兄往谒其太夫人，并见到令妹，候大维先生未归，怅然而返。廿四日仍未能成行，连日阴雨，无聊之至。廿五日午刻，始自渝起飞，下午四时，安抵兰州，堪以告慰。自上空下窥，甘蜀两省，似以秦岭为其大限。蜀省重岭叠嶂，青翠扑人；一入甘境，便是黄土地带，俨然塞外风光。兰州城外，满目荒凉，城内市容，甚为整洁。中山先生以兰州为沿海区与内陆区之交点，诚有所见也。此地水果绝佳，菜蔬亦好，冬季与北平不相上下。在平时不失为一居住佳地，唯近来物价上涨，与重庆不过伯仲之间，未免有居大不易之感耳。劳、石二君有信来，敦煌工作大致告一段落，留抄题记一事，待达结束。彼等折往居延，从事发掘。二君盛意，颇可感激。达拟在此稍稍准备过冬用具，并参观私人所藏敦煌遗物及附近古迹，然后西行，独游河西一带，至敦煌留月余日，即行东归。所注重者，仍在将来考古工作之可能程度，以及工作站地点

① 中研院史语所档案[李 38－2－15]，“向达致傅斯年、李济信”，《向达先生敦煌遗墨》，第 415—416 页。

② 参见《石璋如先生访问纪录》，中研院近代史研究所，口述历史丛书(80)，南港，2002 年，第 224—231 页。

③ 中研院史语所档案[李 14－28－39]，“向达致傅斯年电”；[李 38－2－11]，“向达致傅斯年、李济电”，《向达先生敦煌遗墨》，第 416 页，唯档案号与原件不同。

④ 向达《西征小记》，氏著《唐代长安与西域文明》，生活・读书・新知三联书店，1957 年，第 338 页。

⑤ 这批信件原以《敦煌通信》为名刊南京师范大学《文教资料简报》第 11—12 期，1980 年，第 1—58 页；后收入《向达先生敦煌遗墨》，第 372—412 页。

之选择诸项，希望于此等事能稍为刍荛。若云发见，则只有另待高明矣。不识 左右将何以教我？达西行之期，大约在十月初，到敦煌恐须在十月下旬，如荷 赐教，请迳寄甘肃敦煌转千佛洞达收。航快半月可到，平信则不知何日矣。孟真先生处，稍迟当去函告知一切，见到时便乞先为致声，感荷感荷。率陈，不尽所怀，即颂

著安 向达载拜上自兰州

九月廿六夜[①]

刚开始，向达的地理、地貌描述占去了相当的篇幅，从甘、蜀两省地貌上的区隔，到西北所谓的里外之分、驿路及道旁的参天左公柳，均有涉及。后来主要谈及学术，关于学术考察的主要收获，除在信中汇报而外都写进了他的《西征小记》及其他论文之中，荣新江教授亦有很好总结，此不赘述[②]。

向达也透过他的观察，了解了许多民众生活，物价事关本人吃饭，是他关心的重点之一，上引信中称兰州“在平时不失为一居住佳地，唯近来物价上涨，与重庆不过伯仲之间，未免有居之大不易之感耳”。十月三日信中写道：

至于西北穷苦，并不如传言之甚。武威、张掖生活低廉（米斤三元，面一元半，肉三元，羊肉二元）。（略）酒泉生活较高，以视兰州、四川尚远不及。就生活而论，诚避秦之桃源也。[③]

唯酒泉市面不如张掖，更不及武威，而物价之高，不止一倍（武威、张掖每斤米三元左右、肉三元、羊肉二元；酒泉六、七元，日用诸物，比武威、张掖俱贵）。（略）玉门所产汽油，官价三十元一加仑，煤油约一百元左右一桶。[④]

战争的阴霾很快蔓延至西北，粮食由政府统购。粮食上涨更波及向达的生活：

敦煌近因征购粮食，市面面粉小麦顿形短缺，属为未雨绸缪。因即托其设法购存小麦一石，以备缓急（此间麦价每石五百六、七十元至六百元，重四百斤）。[⑤]

第二年的四月份，向达除面外，几乎无菜可食。

敦煌自限价以后，百物绝迹，猪肉久已无市（黑市每斤廿余元，猪油每斤卅余元，却

---

① 1942年9月26日向达致曾昭燏信，《向达先生敦煌遗墨》，第374页。

② 向达《西征小记——瓜州谈往之一》，氏著《唐代长安与西域文明》，第337—372页；另参见荣新江《惊沙撼大漠——向达的敦煌考察及其学术意义》，第104—105页。

③ 1942年10月3日向达致曾昭燏信，《向达先生敦煌遗墨》，第376页。

④ 1942年10月7日向达致曾昭燏信，《向达先生敦煌遗墨》，第376页。

⑤ 1942年11月5日向达致李济、傅斯年信，《向达先生敦煌遗墨》，第384页。

亦甚少)。牛羊肉偶尔一见,亦转瞬即尽。面粉限价三元一斤,黑市六元亦无购处。(略)无肉尚可,唯白菜、萝卜亦绝迹,此则不了也。[1]

向达套用陈梦家夫人赵萝蕤一句话,趣称"一日三餐面又面,条儿面和片儿面"[2]。

冷冻,对向达一个南方人来说,比食物的单调更让人刻骨铭心。十二月初冬刚至,向达就意识到问题的严重性:

天气尚不甚冷,今晨至摄氏零下五度,手足微感僵痛。日间阳光甚佳,约在四、五度之间,洞中抄录等等,可以无碍。唯在兰时以携款不够,向民众教育馆借一出差用老羊皮大氅,太薄而又破旧不堪,不足以御严冬,不日渝款汇到,拟另购一件,即可高枕无忧。足下有毡窝子,在零下三、四度尚行所无事。头上曾购鞑子帽一顶,上缀貂尾。[3]

敦煌的严冬,零下二十几度的低温伴着刺骨的寒风,没有老羊皮袄根本不足以抵御寒冷。这种老羊皮袄,是用多年生大羊长毛厚皮制成,重达三十多斤,石璋如对如何正确使用,有过精彩的描述:

老羊皮袄穿在身上比人的身高还要长,要是不先折起束腰,就会拖在地上。睡觉时就要反穿老羊皮袄,袖子用绳子绑起成裤子,扣起扣子,衣襟部分留一小缝隙呼吸,人就包在大皮袄里,羊皮毛很长,越吹风越暖和。[4]

劳榦有一张龟缩在老羊皮袄中的照片,凛冽寒风中只露一脸[5]。向达缺少的正是这样的老羊皮袄。燃料困难,室内生火成了一大问题。白天尚可在后院太阳下写信,以搏温暖。晚间则笔墨俱冻成冰,完全无法工作。木柴在敦煌即使有钱,也无从购置。画家张大千,财力雄厚,自备骆驼,从百里、二百里以外的地方驮运[6],向达无法办到,只得忍受。

尽管向达在敦煌遇到了很大的麻烦,贫寒交加,不过,他乐观的生活态度,使无聊而艰困的日子凭添几分乐趣。他头上戴的鞑子帽,"上缀貂尾,迎风飘荡,颇为有致。入城时戴此,敦煌城风头,几为区区个人出尽。日昨同住之江西卢君不服,亦购一顶,于是遂成平分秋色局面"[7]。他戏谑称:"去岁如经济充裕,则养尊处优,何从有机会受室内摄氏零下廿二度之训

---

① 1943年4月1日向达致曾昭燏信,《向达先生敦煌遗墨》,第403页。
② 1942年12月4日向达致曾昭燏信,《向达先生敦煌遗墨》,第385页。
③ 1942年12月4日向达致曾昭燏信,《向达先生敦煌遗墨》,第385页。
④ 陈存恭等《石璋如先生访问记录》,第269页。
⑤ 参见邢义田《行役尚未已 日暮居延城——劳榦先生的汉简因缘》,《古今论衡》总8期,2002年,第42页。
⑥ 1943年1月2日向达致曾昭燏信,《向达先生敦煌遗墨》,第387页。
⑦ 1942年12月4日向达致曾昭燏信,《向达先生敦煌遗墨》,第385页。

练，自亦无从有今日之一副顽躯。"[①]并以曾国藩教人扎硬寨，打死仗；阳气愈提则愈盛，精神愈用则愈出的格言激励自身[②]。说来向达的身体也很争气，只有刚到西北在兰州曾有过一次伤风，以后数月连感冒也不曾有过。一次骑马从大方盘疾驰一百六十余里至敦煌，同行士兵下马时腿脚俱软，向达则若无其事。

即使在那样的环境中，向达书信文字优雅而整洁，他那唐人写经般的字体，仍然能作到一笔不苟。偶而会有错字，竟然在下封去信中加以修改。十月七日致曾昭燏信的末尾，向达又注："四日所发函中，'弥觉凄楚'，'弥'误书作'靡'。见笑大方，惭愧惭愧！"[③]到了滴水成冰的季节，仍会呵冻作书，有"烟甚，书不成字，羞煞人，羞煞人"[④]的附记。

五、与石、劳二人交恶

如果我们仔细地阅读一下向达在敦煌的全部通信，就会清楚地发现困惑和难题，彻底贯穿着他西北考察的全部过程。即使当他考察活动有些成绩时，痛苦并未随之减弱，相反，另外的苦恼，却悄然无息地接踵而至。人事矛盾纠葛正是向达深感沮丧不已的地方。我们虽无意于评判先辈学者之间的是非，但双方当事人的说法大相径庭，了解他们之间的内心想法，则有助于更全面地评价西北史地考察团的全部成果。

石璋如、劳榦四月一日从李庄出发，乘船坐汽车五月五日抵达兰州。按照傅斯年的要求，他们将沿途所见及时报告，这些报告带有编号，全部调查完为止，报告共有九份[⑤]。整个考察团在兰州已经明确目标，地理、植物二组要去青海、新疆、宁夏、甘肃，二组时有分合；历史组主要是去敦煌、二里子河、居延海一带考察。在兰州石、劳等不到向达，就先向西出发了。石璋如、劳榦直到六月十五日才到达敦煌，一路汽车换牛车相当困难[⑥]。

在六月二十二日的第七号报告中，石、劳叙述抵敦煌的情形和工作安排：

> 十七日午后自城内出发，多经沙碛，车行甚缓，次晨（十八日）达到千佛洞。千佛洞共有两喇嘛庙；喇嘛庙称为上寺及中寺，道士庙即著名王道士所曾居者，称为下寺。璋如及榦住在中寺，张大千则在上寺，教部艺术团，亦在中寺。张大千雇有喇嘛能画者及画匠八九人，大批临摹。艺术团仅来三人临摹，闻艺术团准备住二、三月，张大千则无限期也。
>
> 敦煌壁画始自北朝终于元代。从题识及残存有层次者推断，大致可以决定。仅用笔及著色均有不同，比附观之甚为明显。尤以北朝及唐代之鸿沟更为显著。此或因隋

① 1943年4月25日向达致曾昭燏信，《向达先生敦煌遗墨》，第405页。
② 1943年1月2日向达致曾昭燏信，《向达先生敦煌遗墨》，第387页。
③ 1942年10月7日向达致曾昭燏信，《向达先生敦煌遗墨》，第377页。
④ 1943年1月13日向达致曾昭燏信，《向达先生敦煌遗墨》，第389页。
⑤ 参见邢义田《行役尚未已　日暮居延城——劳榦先生的汉简因缘》，第48页。
⑥ 参见陈存恭等《石璋如先生访问记录》，第248–251页。

氏平陈以后，南士多来雍洛，当时经学书法趋尚南朝，绘画应亦受其影响也。现在北朝绘画片楮不存，则敦煌壁画可称瑰宝。

现在之工作为第一步测量一准确之千佛洞全图。现在对每洞之结构均详加测量，盖此项工作素无人做。伯希和之图亦非常简陋，不足以为科学上之根据。其他诸人更不足论。至于伯希和之照像，所注重者似只有题记一项，并无若何道理，可补充者甚多。至于纪录一项拟分为洞内结构、塑像、壁画（佛教故事及图案），对每洞之特点各作一详细纪录，然后再作一比较，从各部份之特点，断定其时代及其对于历史之关系。[①]

石璋如、劳榦在莫高窟的具体分工是，劳榦抄录壁画上的题记，石璋如则测量整个窟区平面图和每个洞窟的平剖面图，两人都有拍照工作。照像的原则是伯希和以前未照者，共照有四十多卷。记录按每窟的结构、塑像、壁画等内容，每窟一页，约有三百余页。一般来说学术界对于石、劳二人的莫高窟调查工作，给予充分肯定，认为是此次西北考察最重要的成果。傅斯年、李济看了石璋如带回的测绘图、照片，非常高兴，大为赞赏[②]。从五十多年后，石璋如出版的三巨册《莫高窟形》[③]来看，无疑代表着一个时代较高的水平。

本来向达与石、劳二人有着良好的互动，向达在致傅斯年、李济信中称："璋如、贞一两兄抵敦煌后，曾来一电，达复电盼于七月能启程赴甘云云"[④]。九月末，石、劳二人的莫高窟调查基本结束，正值玉门油矿局敦煌办事处撤销，为赶得上玉门油矿局接人的最后一次班车，二人于九月二十二日离开，前往居延考察。这时的向达才刚到兰州。石、劳在给傅斯年、李济的信中也提及向达到来事宜：

至于向先生来敦未成问题。早已与陈县长说妥，而且艺文考察团卢善群尚在千佛洞，与中寺喇嘛相处甚好，故食宿及其之（它）一切不成问题。不过，千佛洞开始冷了，早晚均须棉衣。阴历九月底即冻冷。若再迟，（不等）来年恐不能工作。[⑤]

向达十月一日搭乘顺车到武威，有信给傅斯年、李济：

孟真、济之两先生侍右：

抵渝后曾上一函，想达　记室矣。廿五日自渝起飞，下午四时安抵兰州，即往兰州招待所，从科学教育馆得到转来贞一、璋如二兄九月八日函电，谓拟于半月内结束敦煌

① 邢义田《行役尚未已　日暮居延城——劳榦先生的汉简因缘》，第50页，此信为中研院史语所档案[李]38-3-8。
② 同上。
③ 石璋如《莫高窟形》，中研院史语所，南港，1996年。
④ 中研院史语所[李]38-2-16，1942年6月29日向达致傅斯年、李济信，《向达先生敦煌遗墨》，第415页。
⑤ 邢义田《行役尚未已　日暮居延城——劳榦先生的汉简因缘》，第54页，中研院史语所档案[李]38-3-10。

工作,然后折往酒泉,转赴居延。属达到兰后,迳趋敦煌,将题记抄毕,以告段落云云。预计劳、石二兄敦煌工作结束之日,正达到兰之时。如无便车,火车至酒泉须六七日,至酒泉后稍事准备,然后出发,当在十月初旬。此间水利林牧公司总经理沈君怡先生因事赴河西一带考察,今日自兰出发,达附乘其车,夜宿武威,明日停一日;三日至张掖,停一日;五日至酒泉,极盼到酒泉时,劳、石二兄尚未北行,可与会合,同赴居延一带。万一彼等已先期启程,达只有仍乘原车西行至敦煌,结束一切工作。究竟如何进止,俟到酒泉后当再上　闻。匆匆不尽,即颂

道安

后学向达谨启　十月一日上于武威旅次[①]

当向达十月五日赶到酒泉时,石璋如、劳榦已远赴居延,他们擦肩而过。

虽然表面时间不可重合,我们并不一定非要认定是精心设计的结果。但遗留给向达的工作内容,却有点蹊跷,向达是要抄录莫高窟题记,同样的工作劳榦却已经干了二个多月。这样说来石、劳二人避开与向达同行,已有心证。嘴上虽不说,但对于十月初才匆匆赶到的向达并不以为然,天气渐冷,再迟工作只好待来年的说法,就是脚注。

刚开始,石璋如、劳榦并不是向达攻击的对象,随着天气变冷,向达逐渐陷入困境。经费不足显然是重要原因之一,另外,向达并非田野考古学家,加之匆忙赶路,田野考察的所需物品,从行头到文具都准备不足,甚至连最基本的铅笔都没有[②]。等发现问题,已经来不及,因为敦煌是个有钱也买不到东西的地方。或许向达觉得此类事应该统一准备、使用,石、劳认为各自购买装备用具应属常识,他们虽有文书、会计之名,用石璋如的话说:"因此所谓会计、文书只不过是个人之间换钱等类的事情罢了"[③],并无其他职责。渐渐地石、劳二人在向达的笔下成了品质恶劣的化身,不满的频次加大,与以前的几笔掠过不同,有时着墨甚多。

纠纷的不断延烧,也波及到数千之外的李庄,身兼领导及朋友几重角色的曾昭燏,被抛进旋涡之中。她一方面去信安慰向达,一方面在史语所据理力争,希望会替向达讨回公道。

即使如此,向达的困局并未得以破解,他用精妙的文字来喻眼前情形:

今日之情形,大似蒙主人厚意相招,在人家作客帮闲。主人事忙,无暇照料,一切托诸管事。管事不体主人之意,始则荐以草具,渐乃三餐不继。作客者无可如何,只能作种种暗示,暗示无效,乃向主人婉辞求退。而管事者对人曰:某某何必客气!无饭无钱,

---

① 中研院史语所档案[李]38-2-8,1942年10月1日向达致傅斯年、李济信,《向达先生敦煌遗墨》,第418页。

② 1943年3月20日向达致曾昭燏信,《向达先生敦煌遗墨》,第400页。

③ 陈存恭等《石璋如先生访问记录》,第250页。

向吾辈说可耳。世能有如此忝职诬罔之管事,绝不可有如此厚颜之客人。[①]

向达以退为进向朱家骅院长提出,希望退出考察,朱一面电慰,一面让王敬礼电汇五千元[②]。向达于十二月份辗转收到此款。

惊动上层之后,此事也引起傅斯年、李济的关注,他们命石璋如、劳榦二人就整个事件写出一份详尽报告。在史语所傅斯年档案中存有这份报告的原件,包括工作与款项两部分,从笔迹上看前者是劳榦执笔,后者由石璋如撰写。现不避冗长,基本全文照录:

关于工作者:

章(璋)如及榦于三十一年四月一日自李庄出发,在重庆、兰州均曾写一信寄向先生,在敦煌曾发一电并写一信。后接向先生一电云七月中可出发,又接一信云八月中可来敦煌。璋如等即待至九月二十一日,时敦煌工作已大致完毕,亦并未接到向先生起身函电。是时已届深秋,原定本年内赴居延,"胡天八月即飞雪",再晚便不能去。适有油矿局便车自敦煌至酒泉,故即前赴酒泉,但又恐向先生已起身,故又以航函电兰州科学教育馆留交向先生,告以已起身。又对酒泉测候所主任李君,亦告以请其转告向先生,章(璋)如等月内准备返酒泉。因此,十月一日便从酒泉出发赴居延。十月二十一日回程过鼎新县,始接县政府转到向先生来信,知向先生已过酒泉,来不及相见矣。向先生信中并未提及需款事。本拟即赴敦煌,但交通工具十分不便。向先生亦系坐林牧公司小车赴敦煌,均是临时机会,不易凑巧也。章(璋)如等待车至十一月十六日自酒泉出发,回兰州时汽车又沿途抛锚,消息不通,十二月十六日始到兰州,向先生处一切情形竟无从知晓也。

关于款项者:

在向先生未动身之前,榦及章(璋)如共领购置旅费、工作费等,为六万五千元(博物院代购用品一万元除外)。故全部工作费中大半存渝,以便向先生自领。又因酒泉为飞机站,故存测候所胡振铎处壹万元,以备仝人随时取用。

十月三日(大概在向先生动身之后),由渝汇出五万元,四万元汇兰州科学教育馆袁翰青馆长,讯科学馆用馆长名义存行,另一万元汇酒泉测候所张益三主任,即托测候所用该机关存行,以便分别取用。因章(璋)如在旅途中,恐用章(璋)如私人名义存行,以致向先生到达时支用不便也。

十月廿一日我等在鼎新接向先生由酒泉来信,言五日到肃即西上。我等二十七日返酒泉,因候车停留三星期。十一月间在酒泉接向先生由敦煌来信,略谓明年一月可竣

---

① 1943年3月20日向达致曾昭燏信,《向达先生敦煌遗墨》,第399页。

② 中研院史语所档案[李]38-1-11,1943年1月2日,王敬礼致傅斯年信;中研院史语所档案[李]38-1-10,11月30日电报。

工东返。当时因渝、兰两处均有款存放，向先生过酒泉，此二万元又未动用，意向先生定携有款项。向先生来信又绝无提及款项事也。

本团总干事李承三先生因病于十月间返川，十月五日接重庆方来电，嘱留甘，明年仍继续工作，同仁遂作留甘之计划。赴居延时曾用去酒泉存款一部。东返旅费须一部，尚有一万元用不着，仍由张主任名义存放。章（璋）如即函向先生，略谓："此间尚余款一万元，明年仍须来此工作，拟存此间，先生款若不够用时，请动用"（信之原文记不清楚，大意如此）。此时，先后领款已十一万五千元，尚兰州存四万元，酒泉存一万元均未动用。

十一月十六日由酒泉东返，车坏甘州途中，停留二十余日，至十二月中旬始返兰州。至科学教育馆，袁馆长告知"向先生最近需款"。即托该馆代汇，汇款条子业已缮就，即将赴银行时，忽接总办事处电，略谓："款已汇出，尊处款请勿再汇。"遂止（原电附入）。

时曾数计存渝两万五千元（应为三万五但扣除博院代购用品一万元，故约此数），又汇出五千，酒泉又存壹万元，想向先生一时不致无款用。

（略）向先生始终未写信提及款事，亦不在兰州用款，故不知向先生在敦甚窘，章（璋）如之通信处预定为汉中西北大学。因在邠工作过久，未能早达。一切消息皆甚隔膜。至四月间，由西安接李济之先生信，始知向先生因款关系对章（璋）如不满。即快函分询兰州袁馆长、酒泉张主任，均复以款仍未动，无人领取。此时乃知章（璋）如不善处世，不善会计而得罪向先生也。①

走笔此处，向达与石璋如、劳榦双方的意见我们大体清楚，其中的是非曲直或许我们仍然不能获得明确的判断。然而，他们在敦煌调查中所取得的成绩却提醒我们，前辈学者所面临的困难也许要比现在人想像复杂的多。尽管我们非常愿意相信向达叙述的个人遭遇，完全是不带有任何偏见的事实。

向达与石璋如、劳榦都有和傅斯年、李济报告考察工作和学术上的具体收获，曾昭燏也向傅、李二人转达过向达的若干抱怨，以傅斯年大公无私的性格，并不会偏袒任何一方，尤其是自己的属下。但向达与石璋如、劳榦交恶的事实，确使傅、李为难，以公的立场，他们不便干涉考察团事务，在私来说他们与向达有宾主之谊。向达、石璋如、劳榦倾诉的对象都是第三方，其中并不见考察团组织的任何踪影。暴露出仓促组成考察团，根本没有发挥出组织协调作用，形同虚设。团长辛树帜并未去西北，先是去湖南，后来又远赴福建，真可谓南辕北辄，完全没有总理考察团事务。向达虽为组长，石璋如、劳榦的行踪却从未向组长报告，总干事处给石、劳二人信件，交由向达转交，向达不知二人踪迹，只好退回给总干事处。石璋如超越原计划的陕甘调查，也被院本部毫无理由的批准。傅斯年对考察团的评价是："即此团毫无组织是也，在此情形下，难期望达到何等学术目的也。"混乱无序的管理，实为考察团成员

① 中研院史语所档案[李]38-3-22，无署名报告。

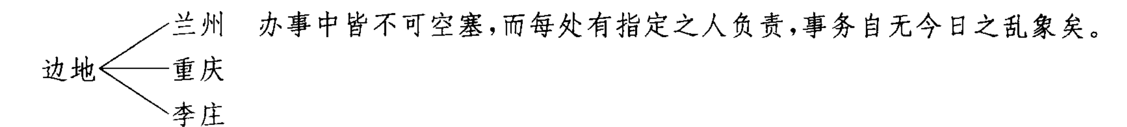
间不睦的诱因，无论如何傅斯年不能袖手坐等其乱。三思之下傅斯年给朱家骅院长写了一封长信，阐述他对考察团继续工作的进一步思路：

一、组织的联系

1. 如有团长，便应名符其实，驻在兰州不能动，俾办理各事。如其各组各自为政，则即以总干部为团长，在重庆办理各组之联系、报账等等事务。但兰州方面似不可不有人住，以便随时请护照、派兵保护、车辆等事。若无人可派，或目下工作太少，不必多费，即托吾兄请一在兰熟识之人，给以名誉职，代办此事，足矣。庶几电信无往返耽搁之虞也。(因如真正做起来，与甘省政府接洽各事必多也)。再简言之，兰州必有人，一事也。重庆必以总干事兼总持事务，庶几事无停滞，二事也。此就全团而言。

2. 就史地组言，史不知地，地不知史，非我等无地理常识也，人不相识耳。故必宜分开，各自成组，各负责任。

3. 在李庄必有人负责，俾出发各人之消息，时时可告。总办事处亦应时时供给。此事弟绝不能担任，因弟身体如此，应如老子所云"损之又损，以至于无"。此事自当由济之办，若济之太忙，或托曾昭燏君为此组秘书，亦可。曾女士乃中央博物院之专员，与觉明及考古组诸人均好，又为济之所识任也。如上所述则：



二、学术的联系(此事指史学一组言)

1. 院中诸人出去，当先有计划，其进展之情形，当时时问之，而归来有报告。如此方可时时探讨下一步之办法(觉明每月必有详信寄曾女士，故此间知其情况最熟)。即如吾兄热心敦煌，下一步应如何办？一面给觉明以全权，一面此间重庆、李庄亦应有主持人。譬如觉明要挖千佛塔，许之乎？如许之，钱有着落乎？故弟意应由院中明托企孙兄与济之兄负责主持其事。

2. 史学一组，其主任应由觉明为之，他人须听其调度。添人应得其同意。或者史前考古宜另办，则另作为一分组可耳。[①]

傅斯年知人鉴事目光如炬，他仔细入微地分析了考察团目下乱象的根源，针对这些弊端提出了完整的解决方案。方案中种种情况都加以预设，在拟实行措施中方方面面都照顾周全，尤其向达的地位获得了极大肯定。有理有节，如学术联系仅限于历史一组。实际上第一次西

① 中研院史语所档案[李]38-1-12，傅斯年致朱家骅信副本，无日期，似在1943年1月。

北考察尚未结束，下次的考察活动已在酝酿之中。第二次西北科学考察的成功，傅斯年的居间协调起了决定性的作用。

六、西北工作站

向达到达敦煌后不久，很快就注意到，所谓的西北考察活动，非要有专门的田野考古学家的参与而不能蒇事，而他本人却没有这方面训练：

> 达于西北史地，只因治交通史偶然涉猎，并未下过功夫，于考古尤外行。致骝先先生函所谓“搜奇有心，济胜无具”即是此意。①
>
> 三、四两月，两游其地，亦只徘徊凭吊，不敢妄动锹锄，因自知于发掘全无训练，率尔从事，徒然损坏遗迹，见讥识者，而于学术曾无补益也（斯坦因讥橘瑞超，可为殷鉴）。②

急切地盼望夏鼐加盟，所流露出的兴奋和期待，一直持续到与曾昭燏通信的结束。夏鼐几乎成为向、曾二人唯一的话题，向达围绕着夏鼐的到来在准备一切，甚至专门写了一纸《西北旅行须知》，请曾昭燏转给夏鼐。与此同时，向达也发现要进行长期考古工作，必须有一工作基地，作为保障。张大千破坏壁画行为，更使他感到痛心疾首，为此他专门撰写一长文，透过傅斯年推荐发表在《大公报》上。向达的文章沉着镇定，并不像现实中那样冲动牢骚满腹，通过严谨的论述揭露张大千的行径，愤怒的火焰被暂时压下。向达以呼吁在敦煌建立科学管理机构的构想来结束这篇文章：

> 所以我的最后一个建议是盼望国立机关，能在河西选择一适中的地点设立工作站，工作站的范围，或者可以偏重于历史考古方面，财力人力如其可以兼顾的话，还可以从事于地理、气象、地质、森林、人类学各方面的调查与研究。③

向达这项有意义的建议，获得学术上层积极的正面回应，汤用彤来信称，北京大学有与中央研究院、中央博物院合作，在西北设立历史考古工作站意向。朱家骅院长也让向达拟写一份西北工作站的详细计划。不过，向达觉得：

> 自思于考古既是外行，于野外工作又毫无经验，岂可妄有所论，见笑通人。故复济之、孟真两先生函，于此只愿就个人所知，聊贡刍荛；至于正式计划之拟定，最好出自孟

① 1943年3月2日向达致曾昭燏信，《向达先生敦煌遗墨》，第394页。

② 1943年5月9日向达致曾昭燏信，《向达先生敦煌遗墨》，第407页。

③ 向达《论敦煌千佛洞的管理研究以及其他连带的几个问题》，收入《向达先生敦煌遗墨》，第322页。

真、济之两先生之手，或由作民(铭)负责，亦无不可。[1]

对于有人认为应由向达主持西北工作站，向达并不以为自己是合适角色，无作领头人的才干，只能跑跑龙套，敲敲边鼓，凑凑热闹，一旦为"长"，粉墨登场，便手足无措。向达以夏鼐不唯考古学非常出色，更于史学、人类学及其相关各部门，亦有相当修养，推荐主持最为适宜[2]。

傅斯年对于设立西北工作站的倡议，最初并未十分热心和积极响应，但随着他与陶孟和争执的升温，傅忽然觉得西北工作站是一发十分合用的炮弹。

简而言之，1942年8月蒋介石视察西北后，提出"西南是抗战根据地，西北是建国的根据地"的口号。时任中央研究院社会研究所所长的陶孟和，响应号召，拟就了将社会所迁往兰州的计划，请蒋廷黻转呈蒋介石。不料蒋介石同意西迁，却批示社会所要迁往兰州以西的地方。原本陶孟和的如意算盘是社会所仍留李庄，不过再在兰州挂一牌子，添些人手而已。既然这样，陶孟和只能将错就错，广聘人才，着手西进。傅斯年觉得苗头不对，陶孟和延揽人才研究范围，与史语所人员多有重合，违反了两所原来的约定，即社会所只作鸦片战争以后，此前则归史语所处理，这样一来恐有大规模的重复。傅斯年找陶孟和交涉未果[3]，遂即烽烟四起，相互痛责，私谊荡然无存。针对陶孟和建立西北研究所，整合历史、考古、语言、民族、经济、行政等项资源的构想，傅斯年倡议按照向达的主张设立中央研究院西北工作站，并将此事提交院务会议讨论[4]。

交付讨论的《本院西北工作站计划》，标明是根据向觉明先生西北初步调查报告草拟的。

(一)名称　中央研究院西北工作站

(二)站址　设甘肃酒泉

(三)学科　历史考古、地理、语文民族、气象、地磁。

(四)人员　历史考古以向达为主任，其他由史言所推举、并由中央博物院参加之。

地理　由地理研究所推之。

语文民族　由历史语言所推。其语文方面兼备蒙、回、藏三项。

气象　由气象所推之。

地磁　由物理所推之。

(五)设备　除工作室外，尚须设立图书室、仪器室、标本室、画图室、照相室、测候站、地磁台。依得各所同意，暂运去急切应用之若干书籍、仪器。

---

① 1943年2月28日向达致曾昭燏信，《向达先生敦煌遗墨》，第392—393页。

② 1943年3月2日向达致曾昭燏信，《向达先生敦煌遗墨》，第394页。

③ 参见潘光哲《"进军西北"——创立一个研究所的故事》，氏著《天方夜谭中研院——现代学术社群史话》，秀威资讯科技股份有限公司，2008年，第45—52页。

④ 参见中研院史语所档案[李]38-7-1，1943年1月15日，傅斯年致朱家骅信。

在草稿中人员中名列有向觉明、夏作民、高去寻、李方桂、于道泉、芮逸夫、凌纯声、张宝堃、陈宗器等人，后两位是气象、地磁专家①。讨论的结果，我们暂无从知晓，从陶孟和的“西北研究所”腹死胎中情形来看，傅斯年在向达的帮助下，占据上峰。很可能，向达并不知道在这场风波中他自己所扮演的角色，那可不仅仅是敲敲边鼓、跑跑龙套而已。

七、结束语

中央研究院历史语言研究所的成立，标志着西方现代学术被成规模地引入中国，田野的考古发掘调查是其精髓部分。从 20 世纪初叶以来，西方考古学家、探险家涉足最多的是西北，他们周密计划，准备充分，资金丰沛，由一流学者担纲，当然也就硕果累累，仅此一项便给史语所造成足够的压力。傅斯年的学术目标不仅要研究中国本部，亦有了解中国周边宏愿，有所谓“虏学”计划。无奈形势永远比人强，日本的入侵，使史语所本身踏上流亡之路，更遑论学术目标的实现。在有机缘组团前往西北考察时，傅斯年全力推动配合朱家骅的思路。他选择了治中西交通的名家向达担此重任，这一点倒是两人一拍即合，或为一时不二之人选。向达也是倾家荡产，全力西进，不过，考古调查，不但耗时旷久，投资颇巨，更重要的是成员之间要求充分磨合，是一门配合的艺术。既要求配合，无疑就要学会妥协，以团体考量优先。而这些恰恰是中国学者最薄弱的环节，历时一年之久的西北史地考察团活动，将中国学术界的弱点暴露无遗。这并非仅仅是学者之间的个人恩怨所致，仓促行事，互不通讯，后勤组织全无保障，凸显出组织者的无序。尽管外部环境不尽如人意，每个参与者则全力以赴，努力完成学术目标，尤其是向达在环境恶劣的条件下，苦苦支撑达九个月之久。正是他们的坚持，才促使第二次西北科学考察团的成行，那时向达扮演了更为重要的角色。

在国家最困难内忧外患交织一起的时候，中国学术团体耗资千万，倾力西进，把有用之钱，花在这些不急之务上，是否虚糜公帑？不仅在当时就是放在现在，人们也会感到疑惑不解。这里我们用向达先生的一段话，来结束这篇短文吧：

> 我们之所以不甘为奴为隶，情愿忍受中国历史上亘古未有的困苦，来奋战图存，为的是什么？还不是为的我们是有历史有文化的民族。我们有生存的权力，我们也有承先启后的义务。千佛洞是我们民族在精神方面一个最崇高的表现，保护和发扬这种精神，难道不是我们的义务么？

（附记：本文能利用中研院史语所档案，有赖于邢义田、王明珂先生的大力帮助，另得孟彦弘兄帮助，值此一并谨表谢意。）

---

① 参见中研院史语所档案[李]38-7-1,《本院西北工作站计划》。

从历史语言研究所藏向达手稿论其对敦煌学的影响

胡素馨

（美国西北大学美术史系）

在1942年到1944年间，向达（1900—1966）对于保护西北敦煌文化遗产，起了很重要的作用。可惜的是，当向达于1942年10月到达敦煌，敦煌丰富的中世纪文化遗产已经大量流失了。向达主要的工作是对敦煌石窟文化遗产进行抢救。他所面临的主要问题有：张大千（1899—1983）为研究壁画而对外墙面层的破坏；大量流失于欧洲收藏者的手稿；当地居民对敦煌手稿据为己有。问题的关键不光在于文物遗产的流失，更在于考古遗迹的破坏。向达在敦煌时，精神落魄且经济困难，他也不愿承担西北考古团的行政领导职责。但他的存在，特别在1942年秋季时，对保护维持敦煌遗产有着长久的影响。

向达对于敦煌地区有着七方面的影响。一，他成为目击张大千在1942年秋天对敦煌壁画破坏的关键证人，将此资讯传达给傅斯年（1896—1950）和李济（1896—1979）。后二人呼吁于右任（1879—1964）通过私人管道干预；二，在1942年12月27日至30日首都的《大公报》上，就国家对洞窟管理的问题，发表了强烈的抗议（之后在《文史杂志》上被转载）；三，对常书鸿——新生的敦煌艺术研究所的所长在1943—1944年提供学术支援；四，要求保护莫高窟，从而促进了20世纪20、30年代明确的文物经营和保护的法律系统；五，为陈寅格在1930年所倡导的敦煌学提供了新的研究方向——强调除了手稿之外，还要重视壁画以及雕塑；六，从当地人那里收购手稿；七，向政府明确提出西北地方对于知识分子的需要和挑战。西北地方对于未来的国家来说，在文化、政治和军事上都极为重要（但同时，又是个缺少教育和现代基础设施的最贫穷地区）。抗战导致知识分子和政府官员大部分已转移到内地。无论在战略方面，还是历史文化遗产方面，边疆地区都发挥着其重要性。如果没有战争导致人才大规模被迫流亡到内地，敦煌学可能不会像现在这样蓬勃发展。向达自己也承认，战争改善了西部的交通条件，学者可以更容易地来到敦煌[①]。

一、建立西北学术基地，促使基地国有化

民国时期，由于涉及考古学和中国传统文化的命运、文物保护和转移等更宏观的问题，

---

① 方回（向达）《论敦煌千佛洞的管理研究以及其他连带的几个问题》，《文史杂志》4：1/2，1944年，第44页。

敦煌学属于先锋学科①。在陈寅恪宣告"敦煌学"诞生的六年之后的抗日战争时期，敦煌更是学者注意力的中心。向达认识到敦煌学对于解决丝绸之路等学术问题的重要性。他曾表明"敦煌为汉唐时期的上海"②。并指出自宋代到清代以来，丝绸之路被学者频频遗忘。在敦煌建立一个工作站不仅乃当务之急，且可恩泽后代学者，使其在此进行学术研究③。国家推出文物保护的有关法律，包括不能触摸壁画的禁令。他对于敦煌文化遗产的五条保护建议成为以后敦煌学的重要基石④：

1. 敦煌千佛洞应收归国有；
2. 国有化后，建立一个千佛洞管理所；
3. 敦煌艺术应该在比较中研究，孤立地研究不会带来结果或声誉；
4. 在未有先进的技术之前，石窟中的壁画不应被触摸、临摹，或者迁徙；
5. 建立一个河西走廊的工作站，从而开展历史学、考古学、地理学、大气环境、地质、林业、人类学的研究。

向达在1942年12月的提议直接导致1943年夏天保护石窟的国家机构的诞生（尽管此时，艺术历史研究不是敦煌学的关键）。常书鸿致信重庆内政部部长周钧，以保证敦煌艺术研究所对敦煌所有文物的掌控权⑤。在抗日战争的最后几年，尽管困难重重，政府依然推出了文化保护机构和法律。

二、与张大千在壁画破坏问题上的纠纷

在当时，敦煌学的最大问题不在于日本，而在于对古代无名艺术家艺术创造的宗教氛围的无视。在向达发表在《大公报》的文章《论敦煌千佛洞的管理研究以及其他连带的几个问题》中，他描述了自己1942年来到敦煌时亲眼目睹张大千对敦煌壁画毁灭性的去除⑥。张的做法是学习摹绘10世纪、11世纪的外层壁画，然后将其复制后剥离，以揭露层面下更早期的5世纪至7世纪的壁画⑦。向达是制止张大千对壁画破坏的关键人物。一封1942年12月5

---

① "一时代之学术，必有其新材料与新问题，取用此材料以研求问题，则为此时代学术之新潮流，治学之士得预于此潮流者，谓之预流，……敦煌学者，今日世界学术之新潮流也。"（陈寅恪《敦煌劫余录序》，陈垣编《敦煌劫余录》，中央研究院历史语言研究所专刊4，国立中央研究院历史语言研究所，1931年，第1页。）

② 史语所档案，李38-2-2向达函傅斯年李济[1943年?]3月1日。

③ 方回《论敦煌千佛洞的管理研究以及其他连带的几个问题》，第44页。

④ 方回《论敦煌千佛洞的管理研究以及其他连带的几个问题》，第54页。

⑤ 台北"国史馆"档案218-2118，《敦煌千佛洞保管办法案》。

⑥ 史语所档案，李38-2-16，向达函傅斯年，1941年8月10日；李38-1-5，西北史地考察团，1942年4月8日；李38-2-5，向达函傅斯年，[1942年]9月21日；李38-2-8，向达函傅斯年李济，1942年10月1日；李38-2-9，向达函傅斯年李济，1942年10月6日；李38-5-27，西北考察团，[1942]年；李38-7-1，傅斯年函朱家骅，1943年1月15日。

⑦ "张大千先生欲遍摹各朝代人之手迹，故先绘最上一层，绘后将其剥去，然后又绘再下一层……。"Ⅰ：69，Ⅰ：71，傅斯年李济西川邮区李庄五号信箱函于右任，1942年12月5日。

日傅斯年和李济写给国民政府监察院长于右任的信件中记载着两人对张大千肆无忌惮的行为有所耳闻①。虽然早先，四川博物馆馆长冯汉骥和华西大学博物馆馆长郑德坤曾听取了魏聚贤对张大千破坏壁画的报告②。然而，张大千的名气使此消息不能传达给于右任。直到向达的第一手资料，才改变了这一现状③。在致于右任的信件中，傅斯年和李济提到"〔张大千〕爱好文物而损坏文物"，"向君认为此种举动，如尚任其继续，再过二，三年，千佛洞壁画将毁坏殆尽……"。在当时的恶劣环境中，对敦煌文物的法律保护是建立在向达有说服力的分析上的。

三、知识领导

向达和抗战时国都重庆的知识分子有着诸多的共鸣。在 1943 年 7 月 17 日常书鸿致傅斯年的信件中，他指出了向达对敦煌学知识分子的影响④：1）向达确保了常作为敦煌艺术研究所所长的成功。2）他的知识领导就像一道明亮的光线。他在《大公报》上用笔名发表的多篇文章揭露了张大千对壁画的破坏（傅斯年负责发表）。这些文章在重庆 1942 年 12 月到 1943 年 1 月的第三次全国美展之前及时地传到了学者的视野中。

向达还致力于识别散落在当地的中世纪文书，从而让这些手稿归属于国家。他对于来源不明的手稿进行快速和准确的鉴别，然后从当地居民中收购，使得藏经洞和周围寺庙剩下的手稿得以保护。在 1944 年 7 月 31 日夏鼐致傅斯年和李济的信笺中，我们可以对向达对藏传手稿的努力抢救行为有所了解⑤。这 10 捆藏传佛教经文以小册子的形式起源于千佛洞，它们并不被当地的公共教育部门所欣赏重视，于是向达提议以新书换旧书。虽然藏经洞早在多年之前被发现，人们仍不断发现新的经卷手稿。因此，趁此时机派专家去当地收购手稿乃当务之急。夏鼐在另一封写于 1944 年 11 月 25 日信件中记述了向达如何以物换物来购取敦煌手稿：例如从一个磨坊主那里用三石三斗粮食换得手稿。有时还能从洞窟中发现从未有人发现的手稿⑥。夏鼐还讲了这么一个故事，1944 年 8 月，工人在莫高窟一个清代雕像中发现了六十余卷六朝的写本⑦。省银行王主任于是将向达介绍给当时的持有者；九月间，向达为西北考察团历史考古组购买到法华经残卷，此残卷估计就是从这组写本中淘出

① 史语所档案，Ⅰ：69，傅斯年李济函于右任，1942 年 12 月 5 日。

② 史语所档案，Ⅱ：807，冯汉骥、郑德坤函李济，1941 年 12 月 20 日。

③ "张先生酷好北魏、隋、唐，遇宋、元、西夏之画加于北魏、隋、唐上者，即大刀阔斧，将上层劈去，露出下层。往往上层即毁，下层亦因之毁损。"史语所档案，Ⅰ：69，傅斯年李济函于右任，1942 年 12 月 5 日。

④ 史语所档案，李 38－6－5，常书鸿函傅斯年，1944 年 7 月 2 日。

⑤ 史语所档案，李 38－4－11，1944 年 7 月 31 日。

⑥ 同上。

⑦ 史语所档案，李 38－5－5，1944 年 11 月 25 日。"千佛洞于八月间发现六朝写本六十余卷，系工人于清末泥像中无意发现……九月间，向先生由省银行王主任之介绍，为考察团购得六朝写经（法华经残本）一卷，疑即工人所得之物……"。

来的。

在1900—1946年间,数以4万件的敦煌手稿大量流失。史语所不得不对所发现的个别文件采取快速行动。在1948到1949年间,史语所听说北京庆云堂销售9份文稿,本来这些文稿是属于李盛铎的私人收藏的。让敦煌的文化遗产完全国有化是有着极其大的难度的,尤其在那个战争年代,更难聚集丝绸之路研究的材料[①]。在夏鼐至傅斯年1945年3月26日的信件中,他提到五份西夏文稿在宁夏出土,北京图书馆袁馆长派人去协商,可惜对方提出的价格太高[②]。

四、行政管理

很明显,向达不乐于行政管理工作,石璋如等研究者经常激怒他。向达也总回避对自己所提议工作站的将来责任问题。一系列的他和傅斯年以及朱家骅的通信,夏鼐先生和傅斯年与李济一系列信件表明,即使在远征开始充满期望的时期,向达很容易气馁。例如当他们在1942年到达兰州,夏鼐被发现感染了伤寒,不能陪他在实地考察[③]。尽管他与石璋如以及劳榦的研究时期领域相同,他仍然坚持孤军奋战[④]。虽然他选择让自己的学生阎文儒和夏鼐合作,严并没有全心投入,反而总要求提高生活费同时想另谋高就。在1944年4月,中研院对于是否在经济上支持历史地理考察组犹豫不决的时候,傅斯年承认,除非朱家骅投入更多的资金,夏鼐、向达和阎文儒的研究小组不得不立即停止他们的工作[⑤]。在1943年和1944年的夏天,向达坚持孤军作战,史语组不得不把行政管理的权力移交至夏鼐[⑥]。向达不接受让夏鼐与傅斯年支付经费,这让傅、夏二人都十分沮丧[⑦]。向达埋怨说资金没有到位,但是他同时也不愿支取向他开放的账户,此账户包括美国官员通过燕京大学建立的于庚子赔款中的50,000元[⑧]。然而,虽然有犯错误和剑拔弩张的时刻,我们仍不得不承认,没有向达,就没有敦煌的今天。

---

① 史语所档案,杂36-69-24,[1948年]9月4日。

② 史语所档案,李38-5-17,1945年3月26日。

③ 史语所档案,李38-2-5,向达函傅斯年,[1942年]9月21日。

④ 史语所档案,李38-2-8,向达函傅斯年李济,1942年10月1日;李38-2-9,向达函傅斯年李济,1942年10月6日。

⑤ 史语所档案,李5-4-5,傅斯年函朱家骅,1944年4月15日。

⑥ 史语所档案,李38-2-2,向达函傅斯年李济,[1943年]3月1日;李38-2-4,向达函傅斯年李济,1943年3月13日;李38-4-6,夏鼐函傅斯年李济,1944年5月28日;李38-4-9,傅斯年函夏鼐,1944年7月12日;李38-4-12,向达函傅斯年,1944年8月22日;李38-4-13,夏鼐函傅斯年李济,1944年8月24日;李38-5-17,夏鼐函傅斯年,[1945年]3月26日。

⑦ 史语所档案,李38-4-15,向达函袁同礼;李38-5-8,底稿傅斯年函夏鼐,1945年2月5-6日;李38-5-23,夏鼐函傅斯年,1945年7月18日;I:1266,夏鼐函傅斯年,1945年12月29日。

⑧ 史语所档案,李38-3-22,石璋如劳榦函傅斯年,[1943年]4月1日后;李38-5-22,夏鼐函傅斯年,1945年6月4日;I:1271,夏鼐函傅斯年,1945年9月11日。

附录一:中研院有关文件列表

鄙人于2003年11月、2007年12月与2008年6月至12月对以下文件详尽的调查揭示,致给或关于向达的通信可以分为以下6种类型:① 向达对敦煌学的展望,② 考察队资源调配上的问题,③ 考察队行政上的问题,④ 敦煌经卷及文物的搜集,⑤ 敦煌洞窟的保存及国有化,⑥ 向达与同僚之间的关系。下面目录包括档案编号、书信撰者和接收人、内容提要和对应6种分类的数码。

1)李38-2-16,向达函傅斯年,1941年8月10日:考察团建立事。②

2)李38-1-5,1942年4月8日:西北史地考察团历史考古组石璋如、劳榦、向达本月二十日左右出发。②

3)Ⅰ:68,1942年12月5日;Ⅲ:808,1941年12月20日:傅斯年、李济函于右任解释张大千事。⑤(见附录二)

4)李38-2-5,向达函傅斯年,[1942年]9月21日:夏鼐赴渝转兰发热,伤寒一类病症;关于今后历史考古组西北工作取消,返昆明,或者向达单身仍赴西北?⑥(见附录二)

5)李38-2-8,向达函傅斯年、李济,1942年10月1日:刚回兰州;要出发到张掖和武威,然后要到敦煌。没见到石璋如先生,可是知道他在这地区考察。②

6)李38-2-9,向达函傅斯年、李济,1942年10月6日:武威和张掖考察报告。②

7)李38-5-27,西北考察团,[1942年]:历史考古以向达为主任。人员文字方面必兼备蒙、回、藏三项。②

8)李38-7-1,傅斯年函朱家骅,1943年1月15日:今在敦煌之向达考察问题。②

9)李38-6,常书鸿函傅斯年,[1943年]7月?日①

10)李38-2-2,向达函傅斯年、李济,[1943年]3月1日:今年考察团历史考古方面请作民兄(夏鼐)主持。工作站设立,打算在西北作长期探讨,可以从大处着眼,从小处下手,亦即所谓"由此渐进,由小而大"也。最少亦须三人。以敦煌为工作起点,"敦煌为汉唐时代之上海。"①⑥(见附录二)

11)李38-2-4,向达函傅斯年、李济,1943年3月13日:向达写敦煌工作报告;将来不留,回大学。①⑥

12)李38-3-22,石璋如、劳榦函傅斯年,[1943年]4月1日后:向达不用款事。向达怨恨石璋如。⑥(见附录二)

13)李38-4-3,夏鼐函傅斯年、李济,1944年4月1日:夏、向在兰州准备往西走到敦煌考察等。②

14)李5-4-5,傅斯年函朱家骅,1944年4月15日:西北考察团钱少,如果不再给钱,工作必须结束。③

15）李38－4－5，夏鼐电报傅斯年、李济，1944年5月19日：夏鼐、向达、阎文儒三位到了敦煌。③

16）李38－4－6，夏鼐函傅斯年、李济，1944年5月28日："千佛洞现归敦煌艺术研究所管理，最近添筑围墙，入洞参观者须至所登记，故千佛洞附近无法工作，……将来向先生离此后，所中能否另派人主持考察团历史考古组事务？向君离此后，将仅余阎文儒君一人，所中能否另派人前来襄助？"③⑥（见附录二）

17）李38－4－7，夏鼐函傅斯年、李济，1944年6月25日：艺术研究所请考察团助发掘千相塔；限制在千佛洞及其附近作发掘或拍照相者；中央社摄部罗君（寄梅）等三人在千佛洞照相，现已结束东归。③（见附录二）

18）李38－4－9，傅斯年函夏鼐，1944年7月12日：向先生东归之意，未知可打消否？工作费有限。③⑥

19）李38－4－11，夏鼐函傅斯年、李济，1944年7月31日："近一月来在佛爷庙附近发掘六朝小墓十所……觉明先生云此间民众教育馆有梵夹本之西藏佛经十余捆，系由千佛洞搬去，……"③④

20）李38－4－12，向达函傅斯年，1944年8月22日："敦煌墓葬群仅就敦煌城附近者而言，……为数逾万；……将来在考古学上仍为一极重要之区域，……然研究院似应在种种可能情形之下，培植训练在此一地域工作之人才，以备将来之需。……达在此间最多可以住至十月。"③①

21）李38－4－13，夏鼐函傅斯年、李济，1944年8月24日："向先生……再勾留一两个月，拟于十月间东返。……南湖与敦煌之间戈壁上古坟不少，……考察汉代烽燧及古城，如无重要发现，则敦煌工作即拟结束，由敦煌东归兰州，沿途考察，必要时稍加发掘，大约明春返川。"⑥（见附录二）

24）李38－5－5，夏鼐函傅斯年，1944年11月25日："……千佛洞于八月间发现六朝写本六十余卷，系工人于清末泥像中无意发现，虽为所中职员所察觉收归所有，然小部分为工人所匿藏携出私售。九月间，向先生由省银行王主任之介绍为考察团购得六朝写经（法经经残本）一卷，疑即工人所得之物，近又购得唐末五代之写本三卷……敦煌写经民间尚有收藏，但已日渐减少，佳品更不多见。"④⑤（见附录二）

25）李38－5－6，交通部电报转报纸，1944年11月22日：玉关考察发现卅余汉简，不日东行。鼐、文儒。③

26）李38－5－8，底稿，傅斯年函夏鼐，1945年2月5—6日："运发掘品返川；……到之卷子，大佳大佳，此应是为研究所买的，与博物院无涉也……"向达事④⑥（见附录二）

27）李38－5－15，夏鼐函傅斯年，1945年3月22日："敦煌采集标本箱仍有十四箱未到（十月底交运，已逾四个月有余）。以军运繁频，敦煌公路局无车赴酒泉，只能静候之而

已。”③

28）李38－5－17，夏鼐函傅斯年，[1945年]3月26日：向达要私人考察，夏天工作离开团。应该买西夏文献？⑥④

29）李38－5－18，夏鼐函傅斯年，1945年4月2日：此次敦煌艺所裁撤。③

30）李38－5－22，夏鼐函傅斯年，1945年6月14日：“……向觉明先生前二年之费用，以不肯报账之故，既已全部退还与中研院，但向先生亦系穷书生，私人负担此款，亦殊困难。（闻向先生以赴昆旅费无着，尚现仍暂留李庄。……”②⑥

31）李8－5－23，夏鼐函傅斯年，1945年7月18日：向达退款事；敦煌艺所事；阎文儒工作事。③⑥

32）Ⅰ：1271，夏鼐函傅斯年，1945年9月11日：向达退款。③⑥

33）Ⅰ：1267，夏鼐函傅斯年，1945年10月18日：张掖到武威发掘唐代坟墓，发现文物。后天夏鼐和阎文儒回兰州。③

34）Ⅰ：605，阎文儒函傅斯年，[1945年]11月4日：武威发掘之结果，武威各界拟将所掘之物扣留县中。③（见附录二）

35）Ⅰ：1266，夏鼐函傅斯年，[1945年]12月29日：夏鼐离开兰州；团发掘箱子事；托运向达的箱子。⑥（见附录二）

36）杂36－69－24，1948年9月4日：北京庆云堂销售9份文稿，本来敦煌文献时属于李盛铎的私人收藏。④

37）李38－4－1，夏鼐函傅斯年，[1942年]10月31日：“此次西北之行，本已束装待发，不幸生忽罹疾病，以致误及工作，实深愧歉，现已痊愈。”③⑥（见附录二）

附录二：文件摘录

3)a）Ⅰ：68，1942年12月5日；b）Ⅲ：808，1941年12月20日

a)Ⅰ：68，1942年12月5日

右任先生院长赐鉴：

……去年年底，济接四川省立博物馆馆长冯汉骥、华西大学博物馆馆长郑德坤两君联名一函，谓：卫聚贤君自敦煌考古归来，在成都公开讲演，有云：敦煌千佛洞现尚保有北魏、隋、唐、宋、元、明、清历代壁画，张大千先生刻正居石室中临摹。惟各朝代之壁画，并非在一平面之上，乃最早者在最内，后来之人，于其上层涂施泥土，重新绘画。张大千先生欲遍摹各朝代人之手迹，故先绘最上一层，绘后将其剥去，然后又绘再下一层，渐绘渐剥，冀得各代之画法。冯、郑二君认为张先生此举，对于古物之保存方法，未能计及。盖壁画剥去一层，即毁坏一层，对于张先生个人在艺术上之进展甚大，而对于整个之文化，则为一种无法补偿之损失，盼

教育部及中央古物保管委员会从速去电制止。斯年等得此函后，对于冯、郑二君之意见，深表同情，惟以张先生剥去壁画之举，冯、郑两君未尝亲见，仅凭卫君口说，或有失实，深恐有伤贤者，故未敢率尔上尘清听。以后间接闻之教育部派员前往者，亦作同样说法，斯年等亦未以奉陈。本年夏，西北史地考察团组成，延聘西南联大教授向达先生参加，向君为史学界之权威，其研究中西交通史之成绩，又早为中外人士所共晓。九月间，由渝飞兰，西至敦煌，顷接其来函，谓在千佛洞视察一过，并与张大千先生相识。张先生雇用喇嘛四人，益以子侄、学生之助，终日在石室内临摹壁画。壁画有单层者，有数层者；数层者，由历代加绘积累而成……"辛巳八月发现此复壁有唐画，命儿子心，率同画工□□、李富，破三日之功，剥去外层，颇还旧观，欢喜赞叹，因题于上。蜀都张髯大千。"又，临摹之时，于原画任意钩勒，梯桌画架即搁壁上，如何损及画面，毫不顾惜。向君认为此种举动，如尚任其继续，再过二、三年，千佛洞壁画将毁坏殆尽，因草成《敦煌千佛洞之管理研究以及其他连带的几个问题》一文，寄来此间，斯年深觉向君此文关系重大，埋没可惜，故油印廿余份，分送有关艺术之友人……至于向君将千佛洞收归国有，设立管理所之建议，及斯年之附注意见，亦冀大力劈画促成。庶几国家重宝，得以永存，则受赐者固不仅今世之好古者而已。兹将冯、郑两君原函及向君之文，各录一份，附呈清览……

政安

傅斯年　李济谨上　三十一年十二月五日

四川邮区李庄五号信箱

b) Ⅲ：808，1941 年 12 月 20 日

附录：冯汉骥、郑德坤致李济函（抄件）

济之先生左右：

日前尊驾莅蓉，得聆教益，深以为快。彭山汉墓发掘，在先生指导之下，当必大有所获，可为预贺。顷者，卫聚贤先生自敦煌考古归来，在成都公开演讲，藉悉该地情形。据云，千佛洞现尚保有北魏、隋、唐、宋、元、明、清历代壁画，对于中亚一带古民族文化、历史，甚有关系。于右任先生等拟请政府设置敦煌艺术学院，推张大千先生主其事。刻张先生正在石室之中临摹壁画，以张先生之造诣，加以古迹熏陶，将来于绘画史中必能显出异彩。惟对于彼所采取之方法，弟等尚有意见，不敢苟同。故最上一层为近代人而绘画，渐下渐古，可回溯至于六朝。现时张先生欲遍摹各朝代人之手迹，故先绘最上一层，绘后将其剥去，然后又绘再下一层，渐绘渐剥，冀得各代之画法。窃以大千先生之绘画，固为艺林所推重；然对于古物之保存方法，如何始可将原物于剥取之后亦能永存不坏，似尚未计及，故在摹绘壁画之时，剥去一层，即毁坏一层。是则对于张先生个人在艺术上之进展甚大，而对于整个之文化，则为一种无法补偿之损失。以爱好古物而损坏古物，当非于先生及张先生本意，想阁下亦必不以此举

为然也……

弟冯汉骥(印) 郑德坤(印)谨启 三十年十二月廿日

4) 李 38-2-5,向达函傅斯年,[1942]年9月21日

……即与作民(夏鼐)赴渝转兰,不意十七日起,作民即感不适,至今六日,发热常在三十九至四十度之间,经同济唐大夫及本所张大夫诊视,以为十九系伤寒一类病症,明日即抽血送同济医院一验。看目前情况,作民病愈复元或须二月,今年历史考古组西北之行真可谓多灾多难矣。达与作民商量,以为关于今后历史考古组西北工作,不外三途:(一)根本取消;(二)由左右及济之先生另简贤者,重组历史考古组赴西北工作;(三)待作民愈后,于明年一二月再行出发……达个人今后应采处置亦不外三途:(一)今年下半年留川整理过去工作,准备明春出发需用材料;(二)即返昆明(下四字删去);(三)单身仍赴西北,从事佛教艺术史迹之调查……盼先生指教,……

道安 后学 向达 拜启

九月廿一日

10) 李 38-2-2,向达函傅斯年李济,[1943年]3月1日

孟真、济之两先生侍右:……:

(一)关于今年考察团历史考古方面,最好即请作民兄(夏鼐)主持,经费之负责支配,亦由作民兄筹画管理。达一生最怕作领头,更怕管银钱,所谓有能有不能也。微情至希 谅督,幸甚感甚!工作站之设立,自然为打算在西北作长期探讨,开始一二年可以从大处着眼,从小处下手,亦即所谓"由此渐进,由小而大"也。以敦煌为工作起点,亦无不可,敦煌为汉唐时代之上海,对于此间之古城废址、长城遗迹、古代之墓葬群,未始不可以作一年以上之详细工作,即或不能有满意之发现,而于两关遗迹作详尽之考察与测量,汉唐间敦煌建置遗址能有所推定,亦是历史考古方面应作之事。至于古代墓葬群之发掘,对于中古时代西北社会生活情形,多少必能有所发明,是又可以断言者也。(最近寄昭燏先生岷州庙六朝石刻拓本一份,上有印度古文,为印化东渐史上一有意味之物,将来发掘结果,于中外文化交流史上,必可增加若干有意义之佐证也。)在此工作人员,第一年以经费有限,最多不过四人,最少亦须三人,设备方面除照相、绘图材料,测量仪器外,最关紧要者,自然为地图与参考书籍。河西一带文化水准极低,武威李氏尚有藏书,其余各处书籍俱甚缺乏,人家有书者,大都不外高头讲章、历科闱墨之类,敦煌第三科科长窦君萃五有四部备要本廿四史一部,已属难能可贵。张掖、酒泉、安西则并此恐亦无有,故在此间作历史考古工作,每遇一问题发生,最感困难之点,即为无书籍可以检查参考,写信托他处友人代查,则函札往返,动须两月,不便之至。故在河西一带设立工作站,必要之参考图书必不可少。唯目前交通困难,运大量图书至西北,

势不可能，且在开始一二年，亦非十分必要，不过必须有正史一部，年表、地图各一两种，法显、玄奘游记，唐代如岑嘉州诸人诗集一两种，石印本郡国利病书、读史方舆纪要亦可以带。斯坦因著作当然重要，惜不能借，又不易带耳。（窦萃五已于上月作古，其廿四史亦无从借起。达有开明本廿五史两部，一在昆明，一在浙大。浙大一部可以暂借与工作站，情形署见致昭燏先生函。二顾书石印本，达有一部在凌纯声先生处，如以为有用，亦可带西北也。地图达曾借史语所斯坦因 *Innermost Asia* 所附自张掖至敦煌十余幅，可以对付，再带一两种，即可暂时够用矣。）至于在此设工作站需用房屋，无论假用学校余屋或租用民房，大概可无问题。（中英庚款会在此设有玉关小学，地在东关外文昌宫旁，可替工作站帮忙。）关于设立工作站，达所能贡献之意见均略止此，正式计画还请　两先生拟定为是，或竟请作民兄拟定亦无不可。此情当蒙　谅宥也。

（二）上月中旬，达曾上骝先（朱家骅）、企孙（叶企孙）两先生一函，报告今年个人工作计画，并再度声明今夏不能不返学校之故。达在此候作民兄来后，即行东归……

（三）日昨得汤锡予（用彤）先生函，谓北大有与中研院、中博院合作，在西北设立历史考古工作站之意，不知毅生先生（郑天挺）是否有信来谈及此事？又不知　两先生于北大建议是否愿意予以考虑也？

（四）工作站达既不能负主持之责，故于人选一事，自无所用其置喙，至于作民兄如不来此瓜代，则达唯有结束一切，作逐渐撤退东归返川之计耳。达下情统希　鉴谅，毋任感幸之至。

（五）千相塔之发掘，决俟作民来再进行。

以上所陈，是否有当，还祈督核示复为幸。寄二万元事，请不必汇。达上骝先、企孙两先生函所拟今年个人工作计画，时间止于今夏，工作主要范围为河西、陇右古代佛教艺术史迹之整个考察，地点西起敦煌、东止天水。三四月间自敦煌至安西，访万佛峡及东千佛洞，为时约一月，然后至酒泉少事勾留，于是东访张掖之马蹄寺，武威张义堡之大佛寺，于凉州石窟，总拟趁此一决其疑。河西观察既了，遂往兰赴天水，礼麦积之胜迹，访兰成之旧铭，陇右工作即止于斯，由此返川。以前直接由毅侯先生（王敬礼）处支领一万二千元，用去八千余，尚存二千余，锡予先生谓北大尚可协助小款，以此数资，逐渐东归之用，当不虞有所短缺也。至于劳、石二先生去岁存酒泉一万元，达既不知如何提取，并总无所用之，还请告劳、石二先生，即将酒泉存款提回为荷。昭燏先生又转告两先生意，希在敦煌继续工作，感感！唯达学校职务总不能久旷，此不能不恳　两先生曲予宥谅。谨此上附，不尽一一。即叩

道安　　　　后学向达载拜，上自莫高窟

三月一日灯下

……

12）李 38－3－22，石璋如劳榦函傅斯年，[1943 年]4 月 1 日后

关于工作者：

章如及榦于三十一年四月一日自李庄出发，在重庆、兰州均曾写一信寄向先生，在敦煌曾发一电并写二信。后接向先生一电云七月中可出发，又接一信云八月中可来敦煌……章如等即待至九月二十一日，时敦煌工作已大致完毕，亦并未接到向先生起身函电。是时已届深秋，原定本年内赴居延，“胡天八月即飞雪”，再晚便不能去。适有油矿局便车自敦煌至酒泉，故即前赴酒泉，但又恐向先生已起身，故又以航函由兰州科学馆留交向先生，告以已起身……十月二十一日回程返鼎新县，始接县政府转到向先生来信，知向先生已过酒泉，来不及相见矣。（小注：向先生之信中并未提及需款事。）本拟即赴敦煌，但交通工具十分不便，章如等回酒泉系乘油矿局便车，向先生亦系坐林牧公司小车赴敦煌，均是临时机会不易凑巧也。章如等待车至十一月廿六日，自酒泉出发，回兰州时，汽车又沿途抛锚，消息不通，十二月十六日始到兰州，向先生处一切情况竟无从知晓也。

关于款项者：

在向先生未动身之前，榦及章如共领购置旅费、工作费等为六万五千元（博物院代购用品费一万元除外），故全部工作费中大半存渝，以便向先生自领。又因酒泉为飞机站，故存测候所胡振铎处一万元，以备同人随时取用。

……本团总干事李亦三先生因病于十月间返川。十一月五日接重庆院方来电，嘱留甘，明年仍继续工作，同人遂作留甘之计划。

赴居延时曾用去酒泉存款一部，东返旅费须一部，尚存一万元用不着，仍由张主任名义存放。章如即函向先生，略谓“此间尚余款一万元，明年仍须来此工作，拟存此间，先生款若不够用时，请动用”（信之原文记不清楚，大意如此）。此时先后领款已十一万五千元，而兰州存四万元，酒泉存一万元均未动用。

……时曾略计存渝两万五千元（应为三万五，但扣除博院代购用品一万元，故约后一数），又汇去五千，酒泉又存一万元，想向先生一时不复无款用。

……章如于离兰州之前，因年关结算，又接渝汇来壹万六千元，又加入若干，共存科学教育馆两万余元，以备向先生之用。向先生始终未寄信提及款事，亦不在兰州用款，故不知向先生在敦甚窘。章如之通信处预定为汉中西北大学，因在邠工作过久，未能早达，一切消息皆甚隔膜。至四月间由西安接李济之先生信，始知向先生因款关系对章如不满，即快函分询兰州袁馆长、酒泉张主任，均覆以款仍未动，无人领取。此时乃知章如不善处世、不善会计，而得罪向先生也……

16）李 38－4－6，夏鼐函傅斯年李济，1944 年 5 月 28 日

孟真、济之先生赐鉴：在酒泉时曾奉上一函，谅已登记室。抵酒泉后，曾赴金塔县调查，原拟

由金塔北部之三墩西行,……幸得阎文儒君于此时由西安赶来参加工作,阎君于西北军界人士较为熟悉,遂得搭乘赴新军车至安西,由安西雇大车行三日至敦煌,当于五月十九日清晨安抵敦煌,现正筹备开工,大约月底以前可以开始发掘工作。

……千佛洞现归敦煌艺术研究所管理,最近添筑围墙,入洞参观者须至所登记,故千佛洞附近无法工作,现下所择定工作地点,为离城十五里之佛爷庙附近古代墓地,……此间雇用土人,颇为困难,工价每日须面粉二斤,现钞二三十元,现已托县政府代雇工人及代购粮食,谅日内即可得相当结果。此次考察团经费,数目颇大,然以现下物价之高,依现下情形观之(如每日雇用工人十名、厨子一名、警察二名,)大约仅可维持六个月(六月至十一月),此间冬季严寒,十一月后即有经费,亦须停工。如果明年经费无着,则停工后即拟结束返川,惟由敦返川之旅费及采集品运费,恐将来尚成问题,尚希 预为筹划,如果确无办法,亦望 明白示知,以便提早收工。博物院方面闻尚可筹五万元,此款希能代为保留,将来需要时当再函请汇下,此款或即作由敦至兰之旅费及运费。

……又启者:向觉明先生前在李庄时,即表示到敦煌后只能勾留两三个月,现下此意未变,据云拟于此间工作三个月后,即离此返川,如果将来成为事实,则考察团计划,是否须要更改?生学识资望俱浅,将来向先生离此后,所中能否另派人主持考察团历史考古组事务?向君离此后,将仅余阎文儒君一人,将来必要时,所中能否另派人前来襄助?均请示知。……

17) 李38-4-7,夏鼐函傅斯年李济,1944年6月25日

孟真、济之先生赐鉴:抵敦煌后,曾于五月廿八日奉上一函,谅登 记室。此间发掘工作于五月卅一日开始,迄今已达四星期,此间召募工人颇为不易,……发掘工作进行尚属顺利,地点为县城至千佛洞间之戈壁上古坟群,现已清理七墓,另有一墓尚在工作中。此间墓葬多曾经盗掘,尤以大墓几皆被盗过,已清理之七墓中仅有二小墓尚完整,其中一小墓棺木尚完好,惟殉葬品甚菲薄,仅有陶器而已,棺中尚有残绢(素绢无彩),已加采取保存。大墓规模颇宏,墓道长十八公尺,深九公尺,墓室以砖砌成,墓门上端之砖施以五彩绘画,描画人物、禽兽,大部分色彩保存尚佳,惟出土后未即拆下,晚间适有狂风,一部分色彩为风砂所刮,殊为可惜。此项彩绘花砖,其画作风与千佛洞之魏洞壁画相似,时代当相差不远,墓中出二小陶罐,朱书六十六字,字体据向先生云,与六朝写本相似。其文如下:(二罐文句相同,仅第二字,第五字不同)……除此大墓外,尚有三墓亦出朱书或墨书之陶片,皆在棺中,未被扰乱者……惟迄今尚未发现墓志,深为憾事。洛阳出土墓志在墓室中,高昌墓砖在墓道中间,但此间已清理之墓,半数皆兼清理墓道,而墓志仍未发现,此后拟继续留意此事。

……闻此间以八月为最热,必要时或停工一月,至于工作计划,拟在佛爷庙附近再工作一两月,如收获不佳,则转移至南湖(阳关)及西湖(玉门关)等处工作。将来采集品运输殊成

问题，拟于必要时将大部分花砖（仅署带几份纹彩绘者）及破碎陶片整理绘画照相后，即移赠敦煌艺术研究所或县立民众教育馆，是否有当，尚请示知。

此间艺术研究所拟请考察团襄助发掘千相塔（王道士埋葬六朝、唐宋塑像残块之处），县政府请考察团发掘敦煌城东十余里公路上陷落之砖墓二座，此二事拟有暇即允许之，代为发掘，但以所得品一部分归考察团为交换条件，是否可行，亦请示知。此间艺术研究所已呈请教育部，不准其他机关在千佛洞及其附近作发掘工作，并闻将来对于在千佛洞作研究工作或照相者，皆加限制，收取研究费。中央社摄影部罗君（寄梅）等三人在千佛洞照相，计工作一年另五天，现已结束东归。其余一切，容后再陈。此上敬请

著安……

21）李 38－4－13，夏鼐函傅斯年李济，1944 年 8 月 24 日

孟真、济之先生赐鉴：

……向先生东归一举，经生努力请求之后，现允许于三个月期满后，再勾留一两个月，拟于十月间东返。生请其延至年底工作结束后一同东归，届时如向先生坚持先行返川，则路费自当遵　命由工作费中先行垫出，请　勿念。

现下极感困难之问题，为采集标本之无法运输，如寄存此间，则无人负责保管，等于抛弃。且不运回标本，返川后无法写正式报告，向先生之意拟请西南公路局或资源委员会减费或免费运回一部分，不知能办到否？最低限度当先运回兰州，再行设法运川。

工作计划，拟本月底下山后，在月牙泉附近之戈壁上，发掘有土阙之墓，虽已被盗掘过，或仍有残余之物。南湖（古阳关）曾于前星期前往调查，阳关故垒已无遗迹，故寿昌城则范围过大，积沙过厚，非今日考察团之能力所能胜任，南湖与敦煌之间戈壁上古坟不少，其中亦有于墓前起土阙者，……在离敦煌以前，拟赴西湖（古玉门关）及北湖，考察汉代烽燧及古城，如无重要发现，则敦煌工作即拟结束，由敦煌东归兰州，沿途考察，必要时稍加发掘，大约明春返川。

工作费可无问题，惟运输费及旅费或须另筹，闻博物院尚有西北考察经费若干，不知为数几何，足够供返川旅费及运费否？阎文儒兄参加考察团后，甚为努力，得助不少，阎君为东北人，新疆方面颇多熟人，现正接洽赴新考察，如所费不多，则敦煌工作结束后，或赴新疆一游，考察天山北路古迹；除俄人外，在天山北路考古者甚少，此事俟决定后当再奉告，……

撰安。

生　夏鼐　敬上

卅三年八月廿四日

24）李 38－5－5，夏鼐函傅斯年、李济，1944 年 11 月 25 日

孟真、济之先生赐鉴：

……千佛洞于八月间发现六朝写本六十余卷，系工人于清末泥像中无意发现，虽为所中职员所察觉，收归所有，然小部分为工人所匿藏，携出私售。九月间向先生由省银行王主任之介绍，为考察团购得六朝写经(法华经残本)一卷，疑即工人所得之物。近又购得唐末五代之写本三卷(一卷末尾书“维摩手记”，下书“张大庆”三字，当即光启元年沙州地志书写人之张大庆，一卷系无量寿经。三卷接成，共三百余行，一卷有河西节度使赞词)，此三卷为一磨坊掌柜所藏，向先生在敦时，其人持前二卷来，索价六老石麦子，向先生离敦后，敦煌麦子骤涨，考察团于夏初抵敦时购麦子，每老石为三千五百元至四千元，现下已涨至六千元。考察团工作结束后，尚余有麦子数石，乃以之易换写经，再三议价，增写本一卷，换麦子三石三斗余，以三卷写经向先生皆曾过目，除无量寿经为常见之物，其余二卷，向先生以为皆值得购买，临行前且曾嘱咐设法购取。敦煌写经民间尚有收藏，但已日渐减少，佳品更不多见，故生意考察团不妨购买数卷，以作标本。向先生抵兰州后曾来信二封，现下想已安抵李庄面陈一切，生以为此次考察报告，最好由向先生主编，尚乞 代为劝驾，其余一切，容后再陈。此后来示请寄兰州科学教育馆转。

端此，敬请

研安。

生 夏鼐敬上

卅三年十一月廿五日

26) 李 38-5-8，底稿，傅斯年函夏鼐，1945 年 2 月 5—6 日

底稿……

(一)运发掘品返川 此事已面陈朱院长(时向先生在渝)，请他决定运川或存兰。朱先生沉吟许久说：“先存在兰州吧!”……今日向先生似更希望此物运来，但运法弟与向之意见在渝时(至今仍然)即不同……

(二)兄买到之卷子，大佳大佳，此应是为研究所买的，与博物院无涉也。所有发掘品，似不当全归博物院，至少文字部分应归史语所，此可待后商。

(三)兄之工作 兄似可再在甘肃作一夏天，此时即在兰州整理笔记(如可打开箱子更佳)，稍缓出发。弟意仍是向长城以北为妥，武威、张掖以北，长城之外，直到草地，似尚有多处可走。如此则研究之对象，仍是汉唐旧迹。若欲改变作风，往黄河上游一走，包括洮水区，直到西宁或更西，亦佳。此则当是史前问题耳。一人旅行，即觅一伴，所费亦有限，我下月往重庆，当再一筹，未必一定成，大致可有望。盖近二年之考察，以缺钱之故(兼以向先生之怪脾气)，弟早不作奢望，只盼兄得此机会得些经历，以为将来有机会大作之张本。今年只余兄一人，事实上好办多了。我现在之主意，是今年到重庆时(三月中旬)，弄到一款，可以维持兄在甘肃工作到秋季，然后回来。此意如有不便，乞函示，寄重庆总办事处刘主任次箫留转。

总之，考古工作，有成效，非有钱大干不可，有钱大干，非太平些不可。此时只在锻炼个人也。

（四）写报告　此事非兄自认不可，不必请向先生，写定后，请向先生看看，便够了（由他爱看不看）。他在去西北前，即声明不写一字，免得与劳、石生争执（当时尚无争执），前年回来，写成几篇，到重庆遍给人看，而绝未向我提一字。我以劳君之一文请他一看，他说："我一窍不通"；而他自己写了一篇同题之文！诸如此类。若现在请他写报告，他必又是一套阴阳怪气话，弄得我不知如何办才好。所以我伺候他算是伺候完了，就此结束。他似乎今年不无去西北之意。但我决不开口，亦不供给一文。

况且此次行程，全由兄办，所写报告，仍是 field 报告。此自是兄之事也。至于用发掘品作考证，实恐无多可考证者。即有之，兄可为之，其兄不可为者，留待后来可也。总之，一找他便是麻烦，算了々々！或者兄有困难（即不找他的话），然一切推到我身上，可也……

（五）如决运回来，自须另筹款。假如仅运研究所之工具、记录、照像、文字品，可由飞机否？（或者工具以外皆可）亦乞作一估计。如全运，自须此间记算，又无从计算之也。

旅安。

弟　斯年敬启

二月五日

34）Ⅰ：605，阎文儒函傅斯年，[1945年]11月4日

孟真夫子大人道鉴：

生与夏先生自武威发掘结束后，……前夏先生曾函上　座前，告以武威发掘之结果，今者武威各界拟将所掘之物扣留县中，特电省府请示扣留。甘省教厅郑厅长闻生在兰，乃邀谈话，并询真象。生告以详情及昔年在安阳发掘等事，但由中研院发掘所出之物，亦归中院，并云有内政部及教育部采掘证。郑亦允询真相，再电告该县绅民。故生特飞函　凌纯声先生，使告知朱部长（家骅）电甘省府使放行外，兹特函　吾师，祈立电　朱部长，请转饬甘省府及教厅，饬武威县府放夏先生携物返兰为盼……

生阎文儒再拜上于兰州西北师院

十一月四日

35）Ⅰ：1266，夏鼐函傅斯年，1945年12月29日

孟真先生赐鉴：

离兰前曾获余又荪先生来函转达　尊意，令来重庆一行。生以所方一时既不能迁回南京，故亦拟返川销差后，再行请假归里省亲，故遂于十二月十八日乘车离兰南下。惟关于携带物品问题，临时又有改动。科教馆之仓库即在黄河边沿，春夏颇为潮湿，故生决定将公家之仪器及药品各一箱，先行随身带回，又标本亦带回一箱；此外向觉明先生之私人物品（计书

籍一箱,衣服半箱,铺盖一个)以今春曾失窃一次,此次检点,铺盖内又失落驼毛褥一条,故决定带回缴交与向先生家中,以清了手续。向先生应中研院之请,参加西北考察团,既以种种原因,发生纠纷,如关于其私人物品不即带回,致令多所损失,则怨愤将益甚,故生遂作此决定。共计所携之物,重约百五十公斤,与西北公路局接洽几次后,允许随身携带由兰州至广元,客票连同行李,共费二万四千余元(此系十八日上车时之价。后三日(廿一日起)即加价,须七万余元。替公家节省五万元左右)。存兰之物,共计六十一箱,……

师安。

生　夏鼐敬上

十二月廿九日

37)李 38－4－1,夏鼐函傅斯年,[1942 年]10 月 31 日

孟真先生赐鉴:

接奉十六日来示,具悉一切。此次西北之行,本已束装待发,不幸生忽罹疾病,以致误及工作,实深愧歉,现已痊愈,惟体重减轻十磅,身体尚觉无力,以后再加休息,当可完全恢复康健,望舒锦注。顷间向觉明先生由渝归来,据云潘实君兄已携眷抵兰,关于潘兄之参加西北工作与否,此事自听　尊裁;惟潘兄既已抵兰,彼处人地生疎,可否请函兰州科学教育馆馆长袁翰青先生,代为照拂一切(或转请朱骝先先生致函袁先生亦可)……尚须俟之明春,此事生当与向先生再行斟酌决定,并请　先生加以训示,俾有遵循。因曾先生明晨首途赴渝之便,匆匆肃柬奉陈,端此,敬请

著安。

生　夏鼐　谨上

十月卅一日

附录三:参考书目

陈垣《敦煌劫余录》,中央研究院历史语言研究所专刊 4,北京:国立中央研究院历史语言研究所,1931 年。

陈寅恪《〈敦煌劫余录〉序》,《敦煌劫余录》,北京:国立中央研究院历史语言研究所,1931 年。

《敦煌艺术展览今起在中央图书馆开幕》,《大公报》1943 年 1 月 16 日。

方回(向达)《论敦煌千佛洞的管理研究以及其他连带的几个问题》,《大公报》1942 年 12 月 27—30 日。

方回(向达)《论敦煌千佛洞的管理研究以及其他连带的几个问题》,《文史杂志》4:1/2,1944 年,第 44—54 页。

贺昌群《敦煌千佛洞应归国有赞议》,《大公报》1943 年 1 月 7 日。
《认识西北与建设西北》,《文史杂志》2 卷 2 期,1942 年,第 1—2 页。
《建设西北 各方积极推动》,《大公报》1943 年 2 月 14 日。
《建设西北 李世军昨播讲》,《大公报》1943 年 2 月 22 日。
《建设新西北 新西北建设协会成立》,《大公报》1943 年 3 月 29 日。
《开发西北广播周 张道藩部长播讲》,《大公报》1943 年 2 月 17 日。
李烛尘《开发西北管见》,《大公报》1943 年 3 月 6 日。
缪凤林《西北问题一夕谈》,《文史杂志》2 卷 2—3 期,1942 年,第 43—59 页、52—67 页。
《西北资源展览 明日正式开幕会期三日》,《大公报》1943 年 4 月 6 日。
荣新江编《向达先生敦煌遗墨》, 中华书局, 2010 年。
夏鼐著,王世民、林秀贞编《敦煌考古漫记》,百花文艺出版社,2002 年。
于右任《建议设立敦煌艺术学院》,《文史杂志》2 卷 2 期,1942 年,第 42 页。
朱家骅《西北建设问题与科学化运动》,《文史杂志》2 卷 2 期,1942 年,第 60 页。

从向达致方豪的一封未刊书信谈起

——兼论向达对明末清初西学之研究

冯锦荣

（香港大学中文学院、香港人文社会研究所）

一、小　引

向达先生（1900—1966）以中外关系史名家，其于敦煌学开拓之功，学界早有定论。2010年春，笔者有机会寓目向达先生于20世纪40年代致方豪司铎（1910—1980）的一封未刊书翰，内容主要围绕明末士大夫与耶稣会士译介西学之事，其中并论及西洋火器与孙元化（1581—1632）事，具见向达先生颇究心于明末清初西学在华之流播，此事失载于方豪及门弟子李东华（1950—2010）晚年力作——《方豪先生年谱》，由于书翰不署年份，仅记月日，考据此书翰之内容及系年，诚有助于明了向达先生研治明末清初西学之心路历程，本文以向达先生治学的背景为经，以疏释向氏致方豪书翰内容为纬，冀对向达先生就明末清初西学之研究作一蠡测[①]。

二、清末专业学会的出现

甲午战争后，清季有识之士纷纷创办各类专业学会，例如：瑞安学计馆（孙诒让于1896年创办）；金陵测量会（谭嗣同等于1897年创办）；上海农学会（或称务农会，罗振玉等于1897年创办）；医学善会（1897年前后创办）；郴州舆算学会（1897年前后创办）；瑞安天算学会（孙诒让于1899年创办）。

义和团运动后，一些较具规模的专业学会，主要是与医学有关的学会渐渐出现，如：医学研究会（周雪樵等1904年8月创于上海）；绍兴医学讲习社（杜炜孙等1904年4月创于绍兴）；中国医学会（周雪樵等1905年创于上海）；上海医务总会（李平书等1906年6月创于上海）；中国医学会（蔡小香等1907年创于上海）；中国国民卫生会（1907年中国留学生创于日本）；中国药学会（1907年在东京、千叶习医的中国留学生创于日本东京）；医学世界社（丁福保等1908年创于上海）；南浔医学会（1910年6月创立）；中西医学研究会（丁福保等1910年创于上海）；扬州中西医学研究会（袁桂生等1910年创于扬州）；浦东中西医学研究会（1910

---

① 李东华《方豪先生年谱》，新店："国史馆"，2001年，第41—58页。

年成立于上海)；全国卫生研究会(朱师晦等1910年创立于南京)；中华医学会(伍连德等1915年于上海成立)。其他的专业学会尚有："中国化学会欧洲支会"[①]、"中国地学会"[②]。

严格而言，这时期的专业学会主要以引进和普及科技知识为首务，还不能系统地开展有明确主张的科学研究，虽有"学会"之名，实质上近似于"读书会"或"讲习会"。再者，有些科技学会还带有同业会的性质，例如：中医学会；而且它们的成立大多与晚清中西医论争有关[③]。

三、"中国科学社"与科学体制化运动策源地之一的南京

"体制化"(Institutionalization)，是指某种社会事业形成相应组织与制度的过程。衡量科学体制化应看两个方面，一是由科学家形成具有共同范式的科学共同体(scientific community)，二是科学活动的功能、价值被社会承认，建立起与社会其他部分的协调关系并保持本身的自主性[④]。

"(中国)科学社"发端于有孜孜务学传统的留美学生。1916年9月2—3日，任鸿隽[⑤]在美国麻省菲利普学院(Phillips Academy，Andover，Massachusetts)举行的中国科学社第一次常年大会中演说：

> 我们的中国科学社发起于一九一四年的夏间。当时在康奈尔的同学，大家无事闲谈，想到以中国之大，竟无一个专讲学术的期刊，实觉可愧。又想到我们在外国留学的，尤以学科学的为多。别的事做不到，若做几篇文章，讲讲科学，或者是还可能的事。于是这年六月初十日(按，任氏以旧历日期称公历日子)，大考刚完，我们就约了十来个人，商议此事。[⑥]

---

① 1908年成立于伦敦，由当时在英国、比利时、法国专修化学的二十多位留学生组成，包括刘文贞、吴匡时、郑邦遹、陈传湖、荣光、利寅、俞同奎、陆安、曹惠群、李景镐、陈祖良、郭世绾、谢应瑞、陈兆基、虞锡麟等。

② 由白雅雨、张相文倡议成立，于1909年9月28日在天津"河北第一蒙养院"召开成立大会，入会者包括翁文灏、白眉初、武同举、邝荣光、章太炎、陈垣、蔡元培、袁希涛、张伯苓、白雅雨、陶懋立等。

③ 董光璧主编《中国近现代科学技术史》，湖南教育出版社1997年，第357—380页；赵洪钧编《近代中西医论争史》，安徽科学技术出版社，1989年，第74—85页。

④ Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2nd edition, enlarged, The University of Chicago Press, 1970, pp. 180-182; Joseph Ben-David, *The Scientist's Role in Society: A Comparative Study*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1971, Chapter 5 "The institutionalization of science in seventeenth century England", pp. 75-87；宋子良、王平编《科学社会史》，科学技术文献出版社，1991年，第112—119页。

⑤ 任氏1909年秋考入日本东京高等工业学校应用化学预科，时尝随章太炎(1869—1936)学习《庄子》及文字训诂之学；1912年1月在南京孙中山先生总统府秘书处任总务(时杨杏佛在收发组)，尝替孙中山草拟《告前方将士文》、《咨参议院文》、《祭明陵文》等，同年以"稽勋局"留美学生与杨杏佛等赴美，12月入读康乃尔大学(Cornell University)文理学院，同时兼任《留美学生年报》主笔。

⑥ 任鸿隽《外国科学社及本社之历史》(中国科学社第一次常年大会演说辞)，《科学》第3卷第1期，1917年1月，收入中国科学社编《科学通论》，上海：中国科学社，1934年增订再版，第439—459页。关于中国科学社的成立，详参拙文《中国科学社与现代中国科学教育(1914—1924)》，李荣安主编《中国的自由教育》，朗文香港教育出版社，2001年，第181—198页。

1914年6月10日,任鸿隽、杨铨(1893—1933)[①]、秉志(1886—1965)[②]、赵元任(1892—1982)[③]、胡达(1891—1927)[④]、周仁(1892—1973)[⑤]、章元善(1891—1987)[⑥]、过探先(1887—1929)[⑦]、金邦正(1887—1946)[⑧]等九位留美学生在美国纽约州绮色佳(Ithaca)康乃尔大学的大同俱乐部廊檐下发起组织"(中国)科学社",并在任鸿隽宿舍进行热烈而严肃的讨论,准备成立"科学社"和出版月刊杂志[⑨]。6月29日,他们拟签了一篇《〈科学月刊〉缘起》,其中已揭示了明确的主张:

> 今试执途人而问以欧、美各邦声名文物之盛何由致乎?答者不待再思,必曰此食科学之赐也。……同人等负笈此邦,于今世所谓科学者庶几日知所亡,不敢自谓有获。顾尝退而自思,吾人所朝夕诵习以为庸常而无奇者,有为吾国学子所未尝习见者乎?其科学发明之效用于寻常事物而影响于国计民生者,有为吾父老昆季所欲闻知者乎?……诚不知其力之不副,则相约为《科学》杂志之作,月刊一册以饷国人。专以阐发科学精义及其效用为主,而一切政治玄谈之作勿得阑入焉。[⑩]

---

① 即杨杏佛,时就读工程学院。

② 早年毕业于京师大学堂,时就读农学院。

③ 第二批庚子赔款留美学生,时就读文理学院。

④ 后改名胡明复,为第二批庚子赔款留美学生;时就读文理学院,1911年11月与胡适(第二批庚子赔款留美学生,1891—1962)共同发起组成一个"政治研究会",1914年3月及5月与赵元任同被选为美国大学生学术联谊会(Phi Beta Kappa Society,即希腊字母"Φ、Β、Κ"的音写,1776年创会)和美国科学及工程学会(Sigma Xi Society,即希腊字母"Σ"的音写,1886年创会)的荣誉会员。胡适在其《胡适留学日记》(台湾商务印书馆,1959年)民国三年五月十二日记有"此二种荣誉,虽在美国学生亦不易同时得之,二君成绩之优,诚足为吾国学生界光宠也。"(231页)。又参 Lin Yü-sheng(林毓生),"The Origins and Implications of Modern Chinese Scientism in Early Republican China: A Case Study-The Debate on 'Science vs. Metaphysics' in 1923", Paper presented at Conference on the Early History of the Republic of China, 1912—1927, Taipei: Institute of Modern History, Academia Sinica, Aug. 20—23, 1983, 20pp.(中文由林毓生亲自翻译《民初"科学主义"的兴起与含意——对"科学与玄学"之争的研究》,氏著《中国传统的创造性转化》,三联书店,1988年,第252—272页,特别是注18,第271页(按,英文稿缺此注);张祖贵《中国第一位现代数学博士胡明复》,《中国科技史料》第12卷第3期,1991年,第46—53页。

⑤ 第二批庚子赔款留美学生。

⑥ 时就读农学院。

⑦ 原名过宪先,第二批庚子赔款留美学生,时就读农学院。

⑧ 时就读农学院,1914年5月获邀成为美国科学及工程学会荣誉会员。

⑨ 赵元任在其1914年6月10日《日记》中记载道:In evening went to an enthusiastic and serious meeting in H. C. Zen's room for organizing a Science Society for publishing a monthly. 引自赵新那、黄培云编《赵元任年谱》,商务印书馆,1998年,第72页。

⑩ 引自任鸿隽《中国科学社社史简述》(1960年9月),《文史资料选辑》第15辑,1961年,第3页。关于任鸿隽和中国科学社的相关研究,详参竺可桢《中国科学社》,唐钺、朱经农、高觉敷编《教育大辞书》,上海:商务印书馆,1930年,第78—80页;任鸿隽《中国科学社之过去及将来》,《科学》第8卷第1期,1923年,第1—15页;后收入中国科学社编《科学通论》,第460—475页;郭正昭《"中国科学社"与中国近代科学化运动(1914—1935)——民国学会个案探讨之一》,中华民国史料研究中心编《中国现代史专题研究报告》第1辑,中华民国史料研究中心,1973年,第233—281页;陶英

可以说:在《〈科学月刊〉缘起》上签名的人实际上就是科学社的发起人,"(他们)因见中国发行的期刊,大半有始无终",所以"决议把这事当作一件生意做去"[①]。8月11日,他们在康乃尔大学宿舍主持科学社会议,通过了会章,选出了科学社第一届董事会:任鸿隽(社长)、赵元任(秘书)、秉志(会计)、胡明复、周仁等五人为董事,杨铨为编辑部长、过探先为营业部长、金邦正为推广部长[②]。而当时科学社并没有正式组织,仅暂以公司形式存在,并委任黄伯芹为总经理。《缘起》散发出去后就得到响应,数月后就有了社员77人(社员股金5美元),股金集合到500余美元,杂志的稿件足以排印三期,杂志编辑部和通信人为"Mr. M. T. Hu, 202 Cascadilla Hall, Ithaca, N. Y., U. S. A."。1914年夏间,科学社派黄伯芹[③]回国处理期刊出版之事。

1915年1月,《科学》杂志月刊就在上海由商务印书馆代为印行问世(封面印作"科学社发行/每册二角五分"),并交由上海静安路"寰球中国学生会"干事朱葆康(字少屏)经理其事。《科学》第1卷第1期卷前的《例言》和《发刊词》皆以"社员"署名,可视为"(中国)科学社"的编辑宣言。他们在《例言》中明言:

> 文明之国,学必有会,会必有报,以发表其学术研究之进步与新理之发明,故各国学界期报实最近之学术发达史。……本杂志虽专以传播世界最新科学知识为帜志,然以吾国科学程度方在萌芽,亦不敢过求高深,致解人难索。每一题目皆源本卑近,详细解释,使读者由浅入深,渐得科学上智识而既具高等专门以上智识者,亦得取材他山,以资

惠《任鸿隽与中国科学社》,《传记文学》第24卷第6期,1974年,第11—16页;Peter Buck, *American Science and Modern China, 1876-1936*, Cambridge University Press, 1980, Chapter 4 " Science and revolution: China in 1911", pp. 91-121; Shigeru Nakayama (中山茂), "The History of Science as Practised in China", Lee Ngok and Leung Chi-Keung ed., *China: Development and Challenge: Proceedings of the Fifth Leverhulme Conference Vol* 4: *Cultural Change and Science and Medicine*, Hong Kong, Centre of Asian Studies, University of Hong Kong, 1979, pp. 287-296; 林文照《中国科学社的建立及其对我国现代科学发展的作用》,《近代史研究》1982年第3期,第217-233页;David Reynolds, *To Extend Knowledge and Enrich Life: The Science Society of China and the Understanding of Science in the Early Republic* 1913-1930, Unpublished Ph. D dissertation, University of Wisconsin, 1983;张孟闻《中国科学社略史》,《文史资料选辑》第92辑,1983年,第70-83页;卢于道《关于"中国科学社"的国内活动》,《文史资料选辑》第92辑,第84-88页; E-Tu Zen Sun (孙任以都), "The Growth of the Academic Community, 1912-1949", in John King Fairbank and Albert Feuerwerker ed., *The Cambridge History of China, Vol*. 13, *Pt*. 2: *Republican China, 1912-1949*, Cambridge University Press, 1986, pp. 361-420;赵慧芝《任鸿隽年谱》,《中国科技史料》1988年第2期,第52-62页;1988年第4期,第37—48页;1989年第1期,第47-62页;第1989年3期,第39—55页;樊洪业《任鸿隽:中国现代科学事业的拓荒者》,《自然辩证法通讯》1993年第3期,第66—76页;杨翠华《任鸿隽与中国近代的科学思想与事业》,《中央研究院近代史研究所集刊》第24期上册,1995年,第297—324页;拙作《孔子与中国科技文化——兼论儒学对科技文化的两重性》,国际儒学联合会编《国际儒学研究》第4辑,中国社会科学出版社,1998年,第249—264页。

① 任鸿隽《外国科学社及本社之历史》,《科学通论》,第455页。

② 《赵元任年谱》,第73页。

③ 专业为矿科地质学,1914年5月获邀成为美国科学及工程学会荣誉会员。

参考。……为学之道,求真致用两方面当同时并重,本杂志专述科学,归以效实,玄谈虽佳不录,而科学原理之作必取,工械之小亦载,而社会政治之大不书,断以科学,不及其他。……本杂志文字由同人分门担任,今为编辑便利起见,略分次第如下:(一)通论;(二)物质科学及其应用(Physical Sciences and their applications);(三)自然科学及其应用(Natural Sciences and their applications);(四)历史传记;(五)杂俎;其余美术音乐之伦虽不在科学范围以内,然以其关系国民性格至重,又为吾国人所最缺乏,未便割爱,附于篇末。①

他们不但在《发刊词》重申《〈科学月刊〉缘起》中说过的一些提法,又指出欧人重视科学教育和标榜"振兴科学"、"科学救国"的主张:

世界强国,其民权国力之发展,必与其学术思想之进步为平行线,而学术荒芜之国无幸焉。……抑欧人学术之门类亦众矣,而吾人独有取于科学。科学者,缕析以见理,会归以立例,有思理可寻,可应用以正德利用厚生者也。百年以来,欧美两洲声明文物之盛,震铄前古,翔厥来原,受科学之赐为多。……文学复兴之后,人竞文彩,则赫胥黎(Thomas Henry Huxley,1825—1895)、斯宾塞尔(Herbert Spencer,1820—1903)之徒,又主张以自然科学为教育学子之要道。……继兹以往,代兴于神州学术之林,而为芸芸众生所托命者,其唯科学乎,其唯科学乎!②

《科学》杂志发行不久,社友中如邹应宪等认为"渐有觉以杂志为主,以科学社为属,不免本末倒置之病者,因提议改组科学社为学会"③。同年4月,科学社董事会遂发出"改组通告":

一、振兴科学,应举之事甚多,如译书、设图书馆等,皆当务之急,不仅发行杂志,故《科学》杂志当为科学社之一事业,科学社不当为发行杂志之一手段也。二、本社为学会性质,则可逐渐扩充,以达振兴科学之目的;为营业性质,则社员事业皆有限量。三、本社为学会性质,则与社员不但有金钱上之关系,且有学问上之关系;为营业性赁,则但有金钱上之关系,而无学问上之关系,与创立本社宗旨不符。④

由于社员多表同意,董事会便推举胡明复、邹秉文(1893—1985)、任鸿隽三人为"新科学社"总章起草员,草拟社章(凡十一章六十条);同年10月9日交全体社员讨论,25日表决通过。中国科学社遂正式成立。在《中国科学社总章》中规定:

① 《科学》第1卷第1期,1915年1月,第1—2页。
② 同上,第3 7页。
③ 《科学社改组始末》,《科学》第2卷第1期,1916年1月,第127页。
④ 同上。

本社定名中国科学社。本社以联络同志共图中国科学之发达为宗旨。本社社员如下之五种:(一)社员〔凡研究科学或从事科学事业赞同本社宗旨得社员二人之介绍经董事会之选决者〕;(二)特社员〔凡本社社员有科学上特别成绩经董事会或社员二十人之连署之提出得常年会到会社员之过半数之选决者〕;(三)仲社员〔凡在中学三年以上或其相当程度之学生意欲将来从事科学得社会之介绍经董事会之选决者〕;(四)赞助社员〔凡捐助本社经费在二百元以上者〕(五)名誉社员〔凡于科学学问事业上著有特别成绩经董事会之提出得常年会到会社员之过半数之选决者〕。凡社员一次纳费至一百元(美金五十元在他国照算)者为终身社员不另纳常年费。[①]

章程中又规定:中国科学社内有一个分股委员会,它是将全体社员,略照所学的科目分配各股,以便有问题时,共同研究。当时有九个分股,即农林、生物、化学、机械工程、电机工程、土木工程、采矿冶金、物理数学及普通。截至 1915 年 10 月 30 日,中国科学社社员计共 115 人,在美国者 89 人,例如竺可桢/Chu,C. C./B. S./气象/ 301/2,Mellen St.,Cambridge, Mass.,U. S. A.;胡适/适之/ Hu,Shih/B. A./哲学/ 514,Furnald Hall,N. Y. C.,U. S. A.;陈衡哲(女士)/Chen,Miss Sophia/科学/Vassar College,Ponghkeepsie,N. Y.,U. S. A.;梅光迪/觐庄/May,K. T./B. S./文学/12,Sumner Rd.,Cambridge,Mass.,U. S. A.;唐钺/擘黄/Tang,Y./科学/208,Delaware Ave.,Ithaca,N. Y.,U. S. A.;在中国者 25 人,例如韦以黻/作民/Wei,E. F./M. E./机械工程/北京北京大学预科;在香港者 1 人,即黄伯芹/Wong, P./ M. A./地质/香港文咸街和昌金店[②]。

饶有趣味的是,中国科学社的骨干成员在 1915 年至 1917 年学成陆续回国后,多选择江苏地区(特别是南京一带的高等院校)工作,后来更多投身于数年后勃兴的"新文化运动"的热潮中。1916 年 9 月 24 日,中国科学社在南京第一农业学校成立支部,举过探先、邹树文(1884—1980)、钱崇澍(1883—1965)为理事,过探先为理事长,支社社员有邹树文、邹秉文(时任教于南京金陵大学)、杨孝述(1888—1974)、张准(即张子高,1886—1976)、吴家高(1892—?)、顾维精、过探先、钱崇澍、许先甲(1886—1960)、李协、朱箓(1892—?)、陈嵘(1888—1971)、吴元涤、唐昌治(1888—1957)、曾济宽、余乘、陈方济、庞斌、范永增(1913 年麻省理工卫生工程硕士)、吴致觉[③]。

1918 年 9 月上旬,中国科学社分别得到南京高等师范学校[④]代理校长郭秉文(任期为 1918 年 3 月 21 日至 1919 年 8 月 31 日;1880—1969)及上海大同学院校长胡敦复(1886--

① 《中国科学社总章》,《科学》第 2 卷第 1 期,第 128—129 页。

② 摘引自中国科学社编《中国科学社社友录》,1915 年 12 月,第 1—6 页。又参徐吉《中国科学社与江苏》,《盐城师范学院学报》第 25 卷 2 期,2005 年,第 79—83 页。

③ 中国科学社编《中国科学社纪事·本社南京支部成立》,《科学》第 3 卷第 1 期,1917 年 1 月,第 133—134 页。

④ 前身为江苏南京两江师范学堂,1914 年 8 月筹备开校,1915 年 9 月正式成立,1921 年升格为国立东南大学。

1978)两人襄助,暂借两校之校舍作为中国科学社自美国迁回中国后的南京事务所及上海事务所的社址①。

1919年2月下旬,中国科学社对社员所在地区(主要以南京为中心)作了一次调查,任教于南京高等师范学校的社员计有郭秉文(时任代理校长)、陈容(时任学监主任)、陶行知(时任教育专修科主任教员兼代教务主任,1891—1946)、朱箓(时任算学教员)、张准(时任理化专修科主任教员)、郑宗海(时任教育学教员,1892—1979)、周仁(时任工程学教员)、贺懋庆(时任工业专修科主任教员,1886—?)、胡先骕(时任农科教员,1894—1968)、邹秉文(时任农业专修科主任教员)、王琎(时任化学教员,1888—1966)、吴家高(时任算学教员)、吴康(时任英文教员,1888—1956)、原颂周(爱荷华大学农学士,时任农科教员)、徐尚(时任工科教员,1891—?)、张天才(时任农科畜牧学教员,1889—?)等;任教于南京河海工程专门学校的社员有许先甲(时任校长)、李协(时任教员)、范永增(时任教员)、杨孝述(时任教员);任教于第一农业学校的社员有过探先(时任校长)、陈嵘(时任林科主任教员)、钱崇澍(时任植物学教员)、孙恩麐(时任作物学教员)、唐昌治(时任农科教员)、曾济宽(时任林科教员)、吴元涤(时任动物学教员)、余乘(时任教员);此外还有钱天鹤(时任金陵大学农科教员,1893—1972)、凌道扬(时任金陵大学林科教员,1888—1993)等②。

1919年8月8日,中国科学社鉴于社务不断增加,南京高等师范学校内的南京事务所不敷应用,决定把事务所迁往南京城北大仓园一号洋房内办公③。9月28日中国科学社南京支部依社章改为社友会,举许先甲为理事长,沈奎侯(时任河海工程专门学校教员,后担任第三任校长)为书记理事,杨孝述为会计理事,成为中国科学会在国内建立的第一个社友会④。1919年5月中旬,中国科学社在南京成贤街文德里社所之租户刘君迁出后这一房屋准备修缮后成为中国科学社新所址⑤。

至于中国科学社骨干成员之一的竺可桢(1890—1974),则于1920年夏天才到南京高等师范学校任教,1921年11月23日当选中国科学社南京社友会理事长⑥。

四、南京高等师范学校“史地研究会”总干事的向达

向达,字觉明,其义本龟兹僧鸠摩罗什(Kumārajīva,343—413)之师罽宾僧佛陀耶舍(华言觉明;Buddhayasas,活跃于4世纪中期至5世纪初),故又号佛陀耶舍,笔名方回;湖南溆

① 中国科学社《中国科学社纪事·致谢南京高等师范(学校)上海大同学院两校》,《科学》第4卷第5期,1919年1月,第508页。

② 中国科学社编《中国科学社纪事·本社社员之调查》,《科学》第4卷第7期,1919年3月,第712—714页。

③ 中国科学社《中国科学社南京事务所迁移通告》,《科学》第4卷第11期,1919年9月,第1140页。

④ 中国科学社编《中国科学社纪事·南京社友会近况》,《科学》第5卷第1期,1919年11月,第117页。

⑤ 中国科学社编《中国科学社纪事·新社所与图书馆》,《科学》第5卷第6期,1919年6月,第648页。

⑥ 中国科学社编《中国科学社纪事·南京社友会纪事》,《科学》第6卷第11期,1921年11月,第1177页。

浦县麻阳水乡土家族人[①]。祖父向师棣(1835—1865),尝担任曾国藩幕僚;父亲向学耿(1866—1909)任广东梅县知县[②]。向达幼年时随父居梅县任所,1909 年父卒于任,乃随母亲舒和玉(1870—1929)归湖南故里[③]。向达先后肆业于家乡溆府小学堂(1911 年)、常德第二师范学校附属小学(1913 年)、长沙兑泽中学(1914 年)、长沙私立明德中学(1915—1917 年)。

1919 年五四运动前夕,向达以优异成绩考入南京高等师范学校数理化学部(原为理化部,1919 年春改称),专攻化学。当时数理化学部的师资可谓极一时之盛,如化学老师有张子高、王琎,孙洪芬(即孙洛,中国科学社社员,1889—1953);数学老师有朱篆、吴家高;物理学老师有涂羽卿(中国科学社社员,1895—1975);工程学老师有周仁、徐尚;英文老师有吴康、张谔(即张士一,1896—1969)等[④]。1919 年秋天,南京高等师范学校把国文科改组为文史地部,这时文史地部的师资,包括王瀣(字伯沆,1871—1944)、刘伯明(即刘经庶,1887—1923)、柳诒徵(中国科学社社员,1880—1956)、朱进之(1888—1923)、童季通、徐则陵(后改名徐养秋,1886—1972)、陈鹤琴(中国科学社社员,1892—1982)等。1920 年 5 月 23 日,南京高等师范学校文史地部与校内他科的师生联合成立"史地研究会"[⑤]。同年 7—8 月间,竺可桢从武昌高等师范学校转到南京高等师范学校任教,9 月在文史地部教气象学,同时兼在数理化学部教微积分和在农艺专修科教地质学[⑥]。也许是柳诒徵、王伯沆、刘伯明、陈鹤琴、竺可桢等人的学养和讲课的魅力,抑或是向达治学兴趣开始偏向历史,(也有可能是时代风潮的影响下),1920 年 9 月,向达从数理化学部转入文史地部。1921 年 6 月至 9 月之间,向达加入"史地研究会"成为会员[⑦]。1921 年 7 月,《史地学报》(Journal of Historical and Geographical Society)第 1 卷第 1 期集稿完成,寄往上海商务印书馆印刷,由于商务印书馆印务繁多,直至同年 11 月才出版。1921 年 9 月,柳诒徵、徐则陵、竺可桢、白眉初(1876—1940)四人成为"史地研究会"的"指导员"(相当于顾问)。同月,国立东南大学(National Southeastern University)成立,郭秉文为校长,兼掌南京高等师范学校。这时,在同一校园内,两校并存。1922 年 1 月,梅光迪(中国科学社社员,1890—1945)、吴宓(1895—1978)、胡先骕、刘伯

① 向达《向达的自传》,沙知编《向达学记》,三联书店,2010 年,第 1-4 页;同上《履历表》(1952 年和 1958 年填写),详参沙知《编后记》,《向达学记》,第 323—327 页;《向达》,桥川时雄编《中国文化界人物总鉴》,北京:中华法令编印馆,1940 年,第 122 页;阎文儒、阎万钧《向达先生小传》,阎文儒、陈玉龙编《向达先生纪念论文集》,新疆人民出版社,1986 年,第 807-819 页。

② 向达《履历表》(1952 年和 1958 年填写),第 323—327 页。

③ 阎文儒、阎万钧《向达先生小传》,第 807 页。

④ 阎文儒、阎万钧《向达先生小传》,第 807 页;《1914 年 8 月 30 日江苏巡按使韩国钧委任江谦为校长筹办南京高等师范学校文》,朱有瓛主编《中国近代学制史料》第 3 辑下册,华东师范大学出版社,1992 年,第 633—634 页;南京高等师范学校编《南京高等师范学校一览》,南京高等师范学校,1918 年,第 20—45 页。

⑤ 南京高等师范学校史地研究会《纪录》,《史地学报》第 1 卷第 1 期,1921 年 11 月,第 197—199 页。

⑥ 《竺可桢传》编辑组《竺可桢传》,科学出版社,1990 年,第 16 页。

⑦ 南京高等师范学校史地研究会《会员录》,《史地学报》第 1 卷第 2 期,1921 年,第 387 页。

明、柳诒徵等七位国立东南大学的教授发起创办《学衡》杂志。这时，在同一校园内，有两份学术杂志。

1922年2月至7月，向达担任“史地研究会”的编辑，具体参与《史地学报》的编辑工作。1922年5月，《史地学报》第1卷第3期出版，当中刊载了向达第一篇学术论文《朝鲜亡国之原因及其能否复兴之推测》(上)和向达第一篇参考外文资料而译编的《一月至三月国外大事记》①。在同期的《史地学报》中尚刊载了“史地研究会指导员”陈衡哲(1893—1976)于1921年在“史地研究会”所作讲演的文稿《中欧交通史目录》(Bibliography of Histories of Chino-European Communications)②。1922年8月，《史地学报》第1卷第4期续载向达《朝鲜亡国之原因及其能否复兴之推测》(下)和他译编的《四月份世界大事记》③。在这一期的《本会交换所得书报目录》中列有“史地研究会”交换所得的书目及编者识语：

> 1. 元也里可温考，陈垣；2. 开封一赐乐业教考，陈垣；3. 辩学遗牍，利玛窦；4. 大西利先生行迹，艾儒略；5. 明李之藻传，陈垣；6. 铎书，韩霖；7. 教宗通牒；8. 万松野人言善录；9. 灵言蠡勺，(毕方济讲)徐光启笔录。以上九书，虽多关于基督教者，而于中西交通史及宗教史上，皆极关重要。书为教长新会陈援庵先生校刊，承各贻以一份。书此志感。④

窃议这一识语，可能出自向达之手。向达后来于1947年校刊并序《合校本大西西泰利先生行迹》，内收《大西利西泰子传》(张维枢)、《大西西泰利先生行迹》(牛津本陈本标题作“大西利先生行迹”)(艾儒略述)、《读利先生传后》(李九标)、《绝徼同文纪卷五》(万历三十八年四月二十三日礼部署部事右侍郎兼翰林院侍读学士吴道南等)、《钦敕大西洋国士葬地居舍碑文》(王应麟)等⑤。

1922年9月起，向达当选为“史地研究会”总干事⑥。1923年5月，《史地学报》第2卷第4期出版，刊登了向达编译自 Arthur E. Cowley(1861—1931)之《赫郜民族(The Hittites)考》⑦。1923年春，时任国立东南大学英文系教授的吴宓向向达出示英国韦尔敦(J. E. C. Welldon, 1854—1937)英译本《亚里士多德伦理学》(*The Nicomachean Ethics of Aristotle*,

---

① 前者载《史地学报》第1卷第3期，1922年5月，第63—72页；后者载第193—205页。

② 陈衡哲《中欧交通史目录》，《史地学报》第1卷第3期，第259—261页。

③ 前者载《史地学报》第1卷第4期，1922年8月，第51—66页；后者载第167—173页。

④ 《本会交换所得书报目录》《史地学报》第1卷第4期，第247页。

⑤ 向达《合校本大西西泰利先生行迹》，北平：上智编译馆，1947年5月9日。荣按，上智编译馆的负责人是方豪神父。又按，张维枢，字子环，号贤中，福建晋江人，万历二十六年(1598)进士；艾儒略(Julius Aleni, 1582—1649)，字思及，意大利人，1613年来华；李九标(？—1646?)，字其香，福建福唐人；吴道南(1547—1620)，字会甫，号曙谷，江西崇仁石庄人；王应麟(1545—1620)，字仁卿，号玉沙，漳州府海澄县人，曾任南雄同知、顺天府府尹。

⑥ 史地研究会《本届职员表》，《史地学报》第2卷第1期，1922年11月，第149页。

⑦ 《史地学报》第2卷第4期，1923年5月，第35—47页。

London, Macmillan and Co.; New York, Macmillan Co, 1892)，并嘱咐向达及夏崇璞汉译之。起初翻译计划是夏崇璞负责翻译其中的卷2、卷4和卷6，但夏氏以事中辍，遂由向达一人独力承担，每译完一卷，译文承国立东南大学哲学系教授汤用彤(1893—1964)润色，小注则用吴宓增益韦氏之作而成，随即刊载于《学衡》杂志，计为：

卷1(载《学衡》第13期〔1923年1月〕，向达译)

卷2(载《学衡》第14期〔1923年2月〕，夏崇璞译)

卷3(载《学衡》第16期〔1923年4月〕，向达译)

卷4(载《学衡》第20期〔1923年8月〕，夏崇璞译)

卷5(载《学衡》第20期〔1923年8月〕，向达译)

卷6(载《学衡》第30期〔1924年6月〕，夏崇璞译)

卷7(载《学衡》第32期〔1924年8月〕，向达译)

卷8(载《学衡》第50期〔1926年2月〕，向达译)

卷9、10(载《学衡》第59期〔1926年11月〕，向达译)

可以说，向达究心于明末清初西学当溯源自向氏翻译《亚里士多德伦理学》英译本始。为此，向达开始查考明末学者与入华耶稣会士合作汉译亚里士多德学说的历史情状。他说：

> 尝考亚氏之学传入中国，盖在三百年前，西洋耶稣会士东来之后。朱明末造，内忧外患，相继而至，徐光启李之藻之流，不惜归心天主，讲求西学，以图挽颓局。虽其志不遂，而西学则因是萌芽矣。光启与利玛窦译《几何原本》诸书。之藻于形数之外，并与傅泛际(荣按，即 Francois Furtado，葡萄牙人，1587—1653，1621年来华)迻译关于亚里士多德之书：谈名理者有《名理探》十卷，论物性者有《寰有诠》六卷。形数之学，(爱新)觉罗氏一朝，颇有所昌明，唯之藻所介亚氏说，则身殁而后，即趋式微。之藻卒于明崇祯三年，至今三百年不唯亚氏之学不顾，《名理探》《寰有诠》二书亦复传者甚尠。方今士大夫知之藻书者固寥寥，即亚里士多德之名，且有闻而掩耳却走者可慨也夫！[①]

向达后来在其《中外交通小史》第9章《明清之际之中西交通与西学》说：

> 欧洲在中古时代，希腊亚理斯多德(Aristotle)的学说盛行一时，耶稣会教士东来中土，亚氏学说也随以传入。天启时候，葡萄牙人傅泛际(Francois Furtado)到杭州，同李

① 向达译《亚里士多德伦理学》，万有文库第一集；上海：商务印书馆，1933年，《译者序》，第1—2页。关于李之藻与傅泛际，请参拙稿《明末清初知识分子对亚里士多德自然哲学的研究——以耶稣会士傅泛际与李之藻合译的〈寰有诠〉为中心》，吴嘉丽主编《世界华人科学史会议论文集》，淡江大学历史系、数学系，2001年，第379—388页。

> 之藻相往来,后遂与译亚理斯多德之书,成《寰有诠》六卷,《名理探》十卷。《寰有诠》乃先就诸有形之类,摘取形天土水气火所名五大有者,为之创译;就是亚氏《物理学》一部分。①

及后,向达在其专著《中西交通史》(1931年2月10日序于北平北海)第7章《明清之际之天主教士与西学》,续对《寰有诠》有所论列:

> 李之藻又译有《寰有诠》,"摘取形天土水气火所名五大有者,而创译焉。"全书六卷,大率摘译亚理斯多德推论形天之有。卷首辨证万物必有一最初者,此下五卷分为圜满篇、纯体篇、不坏篇、动施篇、浑圜篇、均动篇、星理篇、星运篇、星圜篇、天星二解篇、物生灭篇、性数篇、元行生灭篇、相生篇、轻重篇,共十四篇,乃是欧洲中古一种解释亚里士多德物理学的书。②

向达又在同章末尾的《参考书》一节中说:"《寰有诠》只有明刊本,甚难得。"③窃疑中国国家图书馆所藏《寰有诠》(巴黎法国国家图书馆藏崇祯元年李之藻序灵竺玄楼藏板原刊本)晒蓝复印的摄影本,可能与向达先生有关④。

1923年6月,向达在南京高等师范学校文史地部毕业;同月,向达便进入国立东南大学历史系四年级学习。与此同时,向达编译自 Walter Eugene Clark(1881—1960)之《希印古代交通考》(The Importance of Hellenism from the Point of View of Indic-Philology)及译述 Aleksandr Evgen'evich Presniakov(1870—1929)之《俄国革命时历史研究之状况》(Historical Research in Russia During the Revolutionary Crisis)刊登在《史地学报》第2卷第6期(1923年8月)中⑤。1924年2月,向达当选为"史地研究会"总务部主任,并兼任编辑部编

---

① 向达《中外交通小史》,万有文库第一集;上海:商务印书馆,1930年,第101—102页。

② 向达《中西交通史》,上海:中华书局,1934年,第91页。

③ 向达《中西交通史》,第104页。

④ 荣按民国初年,陈垣(1880—1971)把《寰有诠》(海学山房乌丝栏抄本三册)赠予国立北平图书馆(即今中国国家图书馆),日本学者中山茂曾于1984年夏天在中国科学院自然科学史研究所副所长薄树人(1934—1997)陪同下在北京图书馆阅览过,后来并撰文提及此本(当时的索书号为"科10.774〕"),参氏著《耶稣会士の贡献の评价について》,伊东俊太郎、村上阳一郎编《讲座科学史4:日本科学史の射程》,东京:培风馆,1989年,第213—230页。及后,薄树人在其主编之《中国科学技术典籍通汇·天文卷》第8分册(河南教育出版社,1996年)即收有《寰有诠》(巴黎法国国家图书馆藏崇祯元年李之藻序灵竺玄楼藏板原刊本)一种,薄氏在书前更亲撰《〈寰有诠〉提要》说:"直至现今,本书在中国大陆上几已绝迹,只有几十年前北京图书馆从巴黎图书馆晒蓝复印得一本。几十年来该本也已字迹难辨,无法影印。幸得日本友人神奈川大学教授中山茂先生慨予支持,将他珍藏的一个胶卷(按即法国国家图书馆藏崇祯元年原刊本)提供给我们,由此使广大读者得以从容研究此罕见之书,快哉!。"(第453页)据此,知薄树人曾看过几十年前北京图书馆从法国国家图书馆晒蓝复印的摄影本,笔者推测可能是向达后来于1937年12月至1938年8月间在法国巴黎国家图书馆所摄制。

⑤ 前者载《史地学报》第2卷第6期,1923年8月,第41—50页;后者载第123—131页。

辑[①]。1924 年 6 月，向达在国立东南大学历史系毕业，获文学士学位。

五、从商务印书馆编辑、国立北平图书馆编纂到浙大北大教研的向达

1924 年夏天，向达进入上海商务印书馆编译所，任百科全书委员会编辑，参与王云五(1888—1979)、陈铎(1887—1968)主编《日用百科全书补编》的稿件翻译；后转任史地系编辑，负责审查校对史地书籍稿，同事有何炳松(1890—1946)、曹增美和黄静渊等[②]。1925 年 5 月，向达翻译的《史律》(Edward P. Cheyney [1861—1947], *Law in History*)在《史地学报》第 3 卷第 7 期(1925 年 5 月)刊载[③]。同年，向达在上海参加过"孤军社"(成员有何公敢〔1889—1977〕、阮湘〔1888—1947〕、周佛海〔1897—1948〕、郭心崧〔1897—1979〕、刘光华〔1892—?〕、陶希圣〔1899—1988〕、萨孟武〔1897—1984〕)，当选秘书之职，仅七天，即退社[④]。

1926 年 4 月，向达与郑鹤声(1901—1989)合撰之《摄山佛教石刻小记(附图十七幅)》，在《东方杂志》第 23 卷第 8 期(1926 年 4 月 25 日)发表[⑤]。同年夏，向达在《学衡》发表《龟兹苏祇婆琵琶七调考原》一文[⑥]。约从这时开始，向达亦同时究心于作为物质文明的"纸"及印刷术的传播的研究。这时，他应中国科学社《科学》编辑部之邀约，撰《纸自中国传入欧洲考略》，在《科学》第 11 卷第 6 期"中国科学史料号"刊登，同专号尚有翁文灏(1889—1971)《近十年来中国史前时代之新发见》(701—721 页)、王国维(1877—1927)《最近二三十年中中国新发见之学问》(722—734 页)、(日)新城新藏(1873—1938)《东汉以前中国天文学史大纲》(744—761 页)、(日)饭岛忠夫(1875—1954)《中国天文学之组织及其起原》(762—791 页)、竺可桢《北宋沈括对于地学之贡献与纪述》(792—807 页)、唐启宇(1895—1977)《中国之土壤》(806—816 页)等文章[⑦]。荣按，查向达此文主要译自加特(Thomas Francis Carter, 1882—1925)《中华印刷术之发明及其西渐考》(*The Invention of Printing in China and Its Spread Westward*, New York: Columbia University Press, 1925)第 13 章。同年 12 月，向达在《图书馆学季刊》第 1 卷第 4 期刊载其翻译加特《中华印刷术之发明及其西渐考》第 14 章

---

① 《东南大学史地研究会・职员表》，《史地学报》第 2 卷第 8 期，1924 年 2 月，第 166 页。

② 北平中海增福堂中华图书馆协会主办之《图书馆学季刊》编辑部编《著者略历》载："向达，字觉明，湖南溆浦人，国立东南大学毕业，上海商务印书馆史地系编辑。"《图书馆学季刊》(1926 年 12 月)第 1 卷第 4 期，第 733 页；桥川时雄编《中国文化界人物总鉴》，第 122 页。

③ 《史地学报》第 3 卷第 7 期，1925 年 5 月，第 39—51 页。

④ 向达《履历表》(1952 年和 1958 年填写)，第 325 页。

⑤ 《东方杂志》第 23 卷第 8 期，1926 年，第 49—74 页。

⑥ 《学衡》第 54 期，1926 年，第 1—12 页。

⑦ 向达《纸自中国传入欧洲考略》，《科学》第 11 卷第 6 期，1926 年 6 月，第 735—743 页。关于日人新城新藏及饭岛忠夫两人对中国天文学史研究之相异观点，详参拙文《陈寅恪先生对天文年代学的认识——兼论缪勒教授(Professor Friedrich Wilhelm Karl Müller, 1863—1930)天文年代学的研究》，单周尧主编《香港大学中文学院八十周年纪念学术论文集》，上海古籍出版社，2009 年，第 509—531 页。

的《土鲁番回鹘人之印刷术》①。同月，向达又在上海中国史地学会主办之《史学与地学》第1期发表《近四十年来美国之史学》②。

1927年8月，向达编译的《俄国科斯洛夫探险队外蒙古发见纪略》在《东方杂志》第24卷第15期发表③。12月，向达翻译加特所著的《日本孝谦天皇及其所印百万卷经咒》，在中华图书馆协会主办之《图书馆学季刊》第2卷第1期发表④。同年，向达分别校订了霍姆(Beatrice Home)著、张履鸾译《加拿大一瞥》(*Canada*, London: Adam and Charles Black, 1911)及朱曼夫妇(Nico Wilhelm Jungman [1872—1935] and Beatrice Mackay [? —1942])合著、贺昌群(1903—1973)译《荷兰一瞥》(*Holland*, London: Adam and Charles Black, 1904)两书外⑤，又与黄静渊、陈训恕及陈建民等重新译订梁思成(1901—1972)、梁思永(1904—1954)兄弟翻译韦尔斯(H. G. Wells, 1888—1946)《世界史纲》(*The Outline of History: Being a Plain History of Life and Mankind*, London: Newnes, 1920)⑥。

1928年2月，向达任江苏大学国学图书馆采访兼出版部主任⑦；3月，向氏译加特著《高丽之活字印刷术》，在《图书馆学季刊》2卷2期刊载⑧。同年，向达在《中央大学国学图书馆年刊》第1卷第1期发表《唐代刊书考(附唐本摄影四帧)》⑨。

1929年3月，向达撰《摄山佛教石刻补记》，在《东方杂志》26卷6期发表⑩；4月，向达在《自然界》第4卷第4期发表其翻译美国著名东方学家劳费尔(Berthold Laufer, 1874—1934)《中国伊朗编》(*Sino-Iranica: Chinese Contributions to the History of Civilization in Ancient Iran: With Special Reference to the History of Cultivated Plants and Products, Chicago*: Field Museum of Natural History, 1919)之《苜蓿考》⑪。5月，他又在《东方杂志》26卷10期发表《元代马哥孛罗诸外国人所见之杭州》⑫。同年10月，向达撰有《印度现代

---

① 《图书馆学季刊》第1卷第4期，1926年12月，第597—608页。

② 《史学与地学》第1期，1926年12月，第33—62页。

③ 《东方杂志》第24卷第15期，1927年，第51—62页。

④ 《图书馆学季刊》第2卷第1期，1927年12月，第55—64页。荣按，向达此文译自加特《中华印刷术之发明及其西渐考》第7章。

⑤ 霍姆(Beatrice Home)著，张履鸾译，向达校《加拿大一瞥》(上海：商务印书馆，1927年10月)及朱曼夫妇(Nico Jungman and Beatrix Jungman)合著，贺昌群译，向达校《荷兰一瞥》(上海：商务印书馆，1927年12月)。

⑥ 韦尔斯著，梁思成、梁思永、向达、黄静渊、陈训恕、陈建民等译《世界史纲》，上海：商务印书馆，1927年。

⑦ 荣按，向达在其《履历表》(1952年和1958年填写)自述："1928年秋冬之际在南京国学图书馆任采访部主任半年"(第326页)。惟《图书馆学季刊》编辑部编《著者略历》载"向达，……上海商务印书馆史地系编辑。现任江苏大学国学图书馆采访兼出版部主任。"《图书馆学季刊》第2卷第2期，1928年3月，第332页。据此，知1928年春已任职南京国学图书馆，担任采访部主任，同时兼任出版部主任，则向达在1952年和1958年填写的《履历表》恐有误。

⑧ 《图书馆学季刊》第2卷第2期，第247—263页。

⑨ 《中央大学国学图书馆年刊》第1卷第1期，1928年，第1—20页。

⑩ 《东方杂志》第26卷第6期，1929年，第73—86页。

⑪ 《自然界》第4卷第5期，1929年，第324—337页。

⑫ 《东方杂志》第26卷第10期，1929年，第91—103页。

史》①。同年，向达似乎发表了三篇与明清西学有关的考证文章：

1. 佛陀耶舍（向达）《汤若望〈进呈图像〉残存考》，《史学杂志》第1卷第3期（1929年7月）。

2. 佛陀耶舍（向达）《十三洋行行名考》，《史学杂志》第1卷第3期（1929年7月）。

3. 佛陀耶舍（向达）《程大约墨苑中四幅耶稣教宗教画之作者》，《史学杂志》第1卷第4期（1929年9月）。②

荣按，查三篇皆不载于《史学杂志》，疑阎万钧《向达先生著译系年》有误。从向氏这三篇的题目观之，其相关内容分别见于向氏翌年于《东方杂志》第27卷第1期（中国美术号；1930年1月10日）发表之《明清之际中国美术所受西洋之影响》（附有《〔程大约〕墨苑中之西洋宗教画》、《汤若望〈进呈图像〉》凡五幅）及其于1934年出版的《中西交通史》第9章《十三洋行》③。

1930年1月，向达发表《明清之际中国美术所受西洋之影响》。同年4月，向达写成"中西交通史研究"的预备版——《中外交通小史》。向达在《作者赘言》（1930年4月10日）更谓：

> 〔Henry Yule 编译和 Henri Cordier 修订过的 *Cathay and the Way Thither*〕只详中国同西方的交通，于中国文化的东被及南传即不著只字，于中外交通在文化上的收获，也没有提及；又于明清之际中西文化上的交通，更屏弃不道，对于这些处所，我都就我所知，为之补充。④

同年9月，向达转入国立北平图书馆工作，担任编纂委员会委员及善本部写经组组长⑤。10月，向达续发表《书熊三拔〈泰西水法〉后》⑥。向氏在文中对熊三拔（Sabbatin de Ursis，1575—1620）所译的《泰西水法》及其译介西方文艺复兴后期以来的水力机械学（hydraulic engineering）以至《水法本论》中关于古希腊哲学家恩佩多克里斯（Empedocles of Agrigen-

---

① 向达《印度现代史》，新时代史地丛书；上海：商务印书馆，1929年10月。

② 阎万钧《向达先生著译系年》，《向达先生纪念论文集》，第821页。

③ 向达《明清之际中国美术所受西洋之影响》，《东方杂志》第27卷第1期，中国美术号；1930年1月，第19—38页，特别是文末注18更谓："余所见《不得已》系涵芬楼传钞刘泖生藏钞本。临汤若望进呈图像三幅描绘尚佳，唯第四十二图与第四十三图图像误贴，应彼此互易，方得其真也。"（第35页）；同氏《中西交通史》第9章《十三洋行》，第119-137页。荣按，刘泖生，即著名版本目录家刘履芬（字彦清，号泖生，别署沤梦，浙江衢州市江山人，同治七年（1868），任江苏官书局提调，后任嘉定县代理知县；1827—1879）。

④ 向达《中外交通小史》，《作者赘言》，第1—2页。

⑤ 向达《向达的自传》，第1—4页。

⑥ 《国立北平图书馆馆刊》第4卷第5期，1930年9、10月，第13—15页。关于熊三拔《泰西水法》的研究，参鲇泽信太郎《熊三拔の「泰西水法」とその日本への傳來》，东京教育大学东洋史学研究室编《东洋史学论集　第三》，东京：不昧堂书店，1954年，第1—12页；张柏春《明末〈泰西水法〉所介绍的三种西方提水机械》，《农业考古》1995年第3期，第146—153页。

tum,495 B.C. －435 B.C.)"火气水土四大元行"(Four Elements)的思想的首次译介入华多有赞扬。最可注意者为,向达指出熊三拔对恩佩多克里斯"四元行说"的继承:

> (熊)三拔所述恩氏之学,盖微杂以亚理斯多特勒(Aristotle)之说。亚氏《物性学》(Physics)中曾及四行,以为四行之中水火气土,两两相对。火体最轻,居于最上,土体最重,居于最下。据氏之意,四行之叙,应为火气水土。氏复益一元,名曰 Ether,居于四行之外,超绝无对。李之藻取亚氏言形天土水气火所名五大有者,创译为《寰有诠》,形天即 Ether 之华译也。三拔于四行之叙虽取则亚氏而不言五大有,则其所祖述者之非亚理斯多特勒而系恩氏之说,从可知矣。[①]

同年10月,向达出版其"中西交通史研究"的预备版——《中外交通小史》,当中辟有一章专论"明清之际之中西交通与西学"[②]。

1931年,向达撰有《圆明园遗物文献之展览》(内含"圆明园大事年表"),《中国营造学社汇刊》第2卷第1期(1931年4月)[③]。同年秋,向达担任北平中海增福堂中华图书馆协会(1925年4月25日创立)《图书馆学季刊》编辑。同年12月,向达翻译加特所著的《中国雕板印刷术之全盛时期》[④]。

1933年4月下旬,向达前赴陕西西安盩厔县景教大秦寺塔作详细考察时,顺道造访时任陕西省政府顾问的张鹏一(1867—1943),并在张鹏一处抄录张氏所辑王徵(1571—1644)遗文佚诗十八篇,后带回北平,经整理改题为《王徵遗文抄》,刊登在翌年出版之《国立北平图书馆馆刊》第8卷第6期[⑤]。

1933年8月16日,向达与国立北平图书馆副馆长袁同礼(1895—1965)合撰《选印〈四库全书〉平议》[⑥]。同年11月24日为徐光启逝世三百周年纪念日,早于1932年1月和1933年1月,上海徐家汇《圣教杂志》社即两次发文,倡议纪念。此事得到南京教区主教耶稣会士惠济良(Bishop Auguste Haouisée,1877—1948;1931年5月13日—1933年12月13日为南京主教)的支持,"议决于徐子逝世日开一追祷大会,柬请中西政商学界参与典礼"[⑦],向达似乎也参加了这次纪念活动,与竺可桢、李书华、佘青松、马相伯、丁宗杰、徐景贤等分别撰文纪

---

① 向达《书熊三拔〈泰西水法〉后》,第15页。

② 向达《中外交通小史》,第92—112页。

③ 《中国营造学社汇刊》第2卷第1期,1931年4月,第1—21页。

④ 《图书馆学季刊》第5卷第3、4期,1931年12月,第367—392页。

⑤ 向达《盩厔大秦寺略记》,《燕京学报》专号之二,1933年10月,第15—20页。又参宋伯胤(向达在北大历史系任教时的学生,1947年夏选修向达主讲之"明清之际中西交通史"课程;1921—)《明泾阳王徵先生年谱》,陕西师范大学出版社,1990年,第528页。

⑥ 向达、袁同礼《选印〈四库全书〉平议》,《国风半月刊》第3卷第4期,1933年8月,第9—11页。

⑦ 上海徐家汇《圣教杂志》社编《徐文定公逝世三百年纪念文汇编》,上海:《圣教杂志》社,1934年4月,《绪言》,第1—3页。

念徐光启的学术贡献。这些文章刊登于翌年出版的《国风半月刊》之中。

1934年1月1日，向达在《国风半月刊》第4卷第1期发表《徐光启逝世三百周年纪念》[①]，文中强调上海徐家汇《圣教杂志》社出版《徐上海特刊》以至徐家汇天主堂藏书楼派人从巴黎法国国家图书馆（Bibliothèque nationale de France）抄回徐光启《徐氏庖言》并重刊行世，特别是后者派人重抄整理的方法不啻预示了数年后向达在法国国家图书馆埋首抄写天主教文献的伏笔。同年2月16日，向达又在《国风半月刊》第4卷第4期发表《陆若汉答朝鲜李荣后书跋》[②]，文中讨论入华耶稣会士陆若汉（João Rodrigues，1561—1633）于崇祯二年（1629）至三年之间如何招募当时驻屯澳门的葡萄牙将领公沙的西劳（Gonçalo Teixeira Correa，？—1632）率领葡兵及铳炮助防辽东；其后陆若汉更在登莱辅佐巡抚孙元化（字初阳，号火东，江苏嘉定人，万历四十年〔1612〕举人，师事徐光启学习火器及西算；1581—1632）及其军队；由于孙元化早于万历末年已信奉天主教，教名为“依纳爵”（Ignace），故向达推论入华耶稣会士亦多集聚于孙元化幕下。抑有进者，向达更称扬日人山口正之（1901—1964）《清朝在中国之欧洲人与朝鲜使臣：关于西欧天主教文化在朝鲜半岛之流传》一文中对陆若汉、公沙的西劳与孙元化等人之史事的详细考订[③]。向达在文章中尚论及陆若汉以疑古思想灌输于中国及朝鲜的知识分子的看法，被方豪后来于1940年代撰写文章时所征引和阐发[④]。事实上，向达早在1930年撰成其《中外交通小史》时，已略言陆若汉、公沙的西劳等人的史事。他在《中外交通小史》第9章《明清之际之中西交通与西学》说：

> 明朝因为对付满洲，对于防敌御侮的利器如西洋大炮之属，感着急切的需要。天启时曾派使澳门，……于是教士陆若汉（Johannes Rodrigues）同澳门西绅公沙的西劳（Gonçalo Teixeira Correa）乃率西兵，携带铳炮，效力中朝，屡经战阵。[⑤]

向达约于同时写定而未印就的《中西交通史》亦说：

> 明朝末年因为外患紧急，无法对付，对于西洋新式火器的需要，觉得很是急切。徐光启从利玛窦游，深知西洋火器之利，曾力请多铸大炮，以资城守。天启元年，外患日亟，兵部议招请外国人助战，到澳门征求精于火炮的西洋人。西洋人陆若汉（Johannes Rodrigues）和澳门西绅公沙的西劳（Gonçalo Teixeira Correa）率西人二十四名，大炮四

① 《国风半月刊》第4卷第1期，1934年1月，第8—9页。

② 《国风半月刊》第4卷第4期，1934年2月，第3—4页。

③ 向达《陆若汉答朝鲜李荣后书跋》；又参山口正之《清朝に於ける在支歐人と朝鮮使臣：西歐キリスト教文化の半島流傳について》，《史学杂志》第44编第7号，1933年，第1—30页。

④ 方豪《明末清初旅华西人与士大夫之晋接》，见氏著《方豪文录》，北平：上智编译馆，1948年3月，第207—223页，特别是第216—217页。

⑤ 向达《中外交通小史》，第98页。

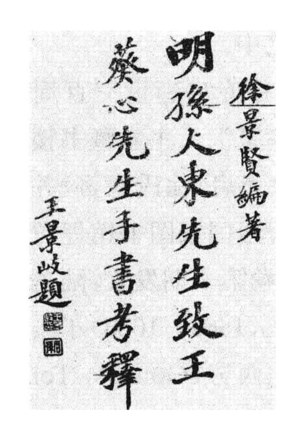


图 1a　徐景贤《明孙火东先生致王葵心先生手书考释》封面

尊助战，屡著奇勋。①

向达对陆若汉、公沙的西劳与孙元化等人之史事的进一步考查，当是受到徐景贤（？—1947）《明孙火东先生致王葵心先生手书考释》②一文的影响（图 1a、图 1b）。后来在 20 世纪 40 年代《致方豪书——论西洋火器及孙元化事》便论及此书：

> 忆徐汇印书馆曾印有孙公墨迹一种，旧时行箧中曾有其书，故都沦陷，遂不可问。左右如其有此，不识亦能见假，俾得过录一份否？③

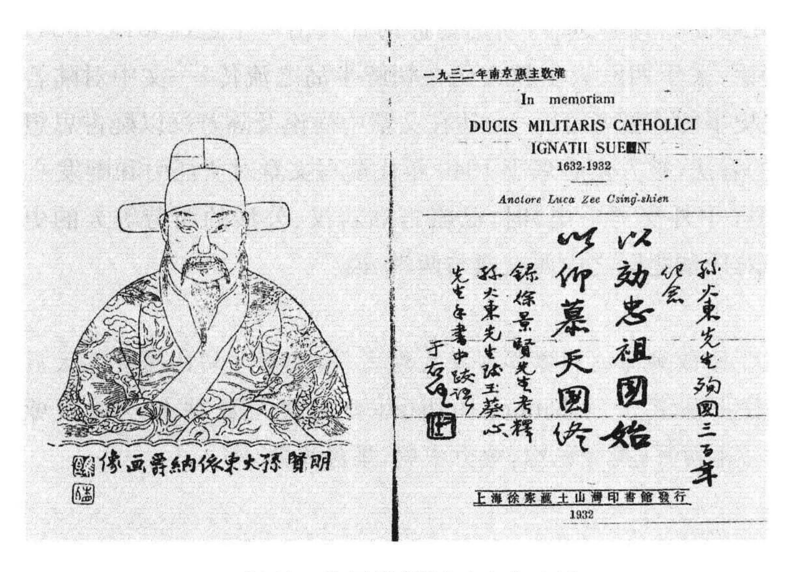


图 1b　徐景贤《明孙火东先生致王葵心先生手书考释》扉页

今人黄一农撰有《天主教徒孙元化与明末传华的西洋火炮》的专文，文中尝谓“惟先前有关孙元化的研究并不多”，此论断所附脚注于近人有关孙元化的研究，仅举 1940 年代或以后之作，于 1930 年代相关研究（如山口正之及向达二人之研究）却付之缺廒④；至于日人久芳崇《东亚的兵器革命——十六世纪传入中国之日本铁炮》乃最新研究，广征 1920 年代以降日人及国人研究，然终未述及山口正之及向达二人之研究成果，更遑论向达与方豪两人之间的学术通讯⑤。

1934 年 3 月，向达出任由国际联盟世界文化合作中国协会（The Chinese National

① 向达《中西交通史》第 7 章《明清之际之天主教士与西学》，第 80 页。

② 即孙元化于崇祯五年七月致书王征之函件，原藏清三原县人温自知（字与亨，康熙初年卒，私谥孝靖先生）处，1933 年为于右任所得；徐景贤司铎为此而写有《考释》一文，连同原稿影印件，于《圣教杂志》第 20 卷第 9 期（1931 年）及第 21 卷第 5 期（1932 年）刊登，及后即汇为一册，仍用篇名为书名——《明孙火东先生致王葵心先生手书考释》——作为《圣教杂志》丛刊之一，由上海《圣教杂志》社于 1932 年 8 月出版。

③ 向达《致方豪书——论西洋火器及孙元化事》，第 1 页。

④ 《历史语言研究所集刊》第 67 本第 4 分，1996 年，第 911—966 页，特别是第 917 页。

⑤ 久芳崇《東アジアの兵器革命——十六世紀中國に渡った日本の鐵砲》，吉川弘文馆，2010 年，第 169—182 页。

Committee on Intellectual Co-operation, League of Nations，上海法租界霞飞路 1836 号）与国立北平图书馆合办之《图书季刊》（中文本）的编辑委员会委员。《图书季刊》第 1 卷第 1 期《本刊编辑部启事》载：

> 国际联盟世界文化合作中国协会与北平国立北平图书馆合办之《图书季刊》，分中英文本及中英文合订本三种出版，以向国内外人士传达中外学术界之消息，藉谋万国人士在知识上之谅解，以为人类和平辟未来之新路。……
>
> 本刊编辑部　　谢礼士、翟孟生、曾觉之、顾子刚、向达。①

荣按，谢礼士（Ernst Schierlitz，1902—1940）为北平辅仁大学教授，兼任辅大图书馆馆长，1927 年以"古代民族文献中所见之印度神祇图像"（Die Bildlichen Darstellungen Der Indischen Göttertrinität in der Älteren Ethnographischen Literatur）为题撰写论文而取得慕尼黑大学（University of Munich）博士学位；翟孟生（Raymond De Loy Jamesan，1896—1959），原美国芝加哥大学教授，时任教于清华大学西洋文学系，著有《欧洲文学小史》（*A Short History of European Literature*，Shanghai：The Commercial Press，1930）及《中国民俗学三讲》（*Three Lectures on Chinese Folklore*，Peking：China，North China Union Language School，cooperating with California College in China，1932）；曾觉之（Tsen Kio Chi，1901—1982），广东兴宁人，1920 年考取勤工俭学奖学金留学法国，先后在里昂大学及巴黎大学文科学习哲学及心理学，1928 年取得硕士学位，后回国任教北平中法大学；顾子刚（1899—?），1919 年毕业于上海圣约翰大学英文系，时任国立北平图书馆馆员，著有《韩君墓发见略记》（国立北平图书馆，1933 年）。又按，《图书季刊》第 1 卷第 1 期有《新书介绍·关于徐光启之新刊三种》一文（46—48 页），作者署名为"明"，窃议即指向达（向觉明）。此文介绍有关徐光启研究资料之新刊凡三种，包括徐宗泽（1886—1947）重编《增订徐文定公集》（上海：徐家汇天主堂藏书楼，1933 年 9 月）、《徐氏庖言》（上海：徐家汇天主堂藏书楼，1933 年 9 月）、《徐上海特刊》（上海徐家汇《圣教杂志》第 22 卷第 11 期〔1933 年〕）等。文章虽云"新书介绍"，实乃简短之书评，如对徐宗泽重编《增订徐文定公集》的批评：

> 唯其中尚有五事：（一）卷四《条议历法修正岁差疏》修历用人一段（页二〇）中"西洋天学远臣利玛窦等……""见居赐宇"依《皇明经世文编》，本作"归化陪臣利玛窦等……"及"见居赐寺"二语，应予刊正。又同卷八六页第一行《李天经为题代献蒭荛以裕国储疏》中空白四字，李氏此疏原在《崇祯〔（历书）》或《（西洋）〕新法历书》《治历缘起》卷七，编集者所据之《历书》为清代重刊本，此四字有犯忌讳故尔删去。是应求明刊本《历书》

① 《图书季刊》编辑部《本刊编辑部启事》，《图书季刊》（中文本）第 1 卷第 1 期，1934 年 3 月，第 1 页。

> 补入。(二)卷四李天经五疏,有乖体例。即需附入,以瞻治历始末,亦应置之篇末。……(三)卷首应增入文定著述考一篇。(四)增订本《(徐)文定(公)集》所增诸篇,胥遵陈援庵先生辑本,而于《皇明经世文编》诸篇之收入《庖言》者全为削去,然陈辑本于每篇俱注出处,增订本除于卷二《海防迂说》末注明录《皇明经世文编》《徐文定集》卷之四外,余悉不注,甚为不当。(五)增订本校勘多误,虽附正误表,仍不少疎漏。……凡此五点琐微已极,增订本再版时能一一予以修正,则幸甚矣。[①]

同年3月,向达出版其专著《中西交通史》,当中辟有一章专论"明清之际之天主教士与西学"[②]。

同年,向达兼任北京大学讲师,讲授"明清之际西学东渐考",为此,向达另撰有《明清之际西学东渐史》(初稿),迄今未发表[③]。同年6月,向达在《图书季刊》第1卷第2期《新书简讯·西儒耳目资》介绍说:

> 《西儒耳目资》三册,明天启间比利时人耶稣会士金尼阁(Nicolas Trigault,1577—1628)所撰,国立北京大学及北平图书馆据天启刻本重付影印,民国二十二年十二月出版。……按此书分译引音韵边正三谱;译引谱讲述音理,音韵谱按音求字,边正谱即字求音,为欧洲音韵学传入中土最早之一书;后来清代如杨选杞、刘献廷诸氏言音韵,多受其影响。……《西儒耳目资》传世甚稀,东西所藏不逾十部,今番影印凡五百部,留心耶稣会士及音韵之学者当视为空谷之足音也。[④]

荣按,向达对刘献廷(字继庄,1648—1695)的音韵学颇有称扬,他在翌年秋为其同门王勤堉(字鞠侯,浙江慈溪人,国立东南大学地学系毕业,师从竺可桢并任其助教,1902—1951)新著《刘继庄先生年谱初稿》(分刊于《浙江省立图书馆馆刊》第4卷〔1935年〕第4期及第5期)作介绍文——《记刘继庄(介绍王勤堉纂《刘继庄先生年谱初稿》)》——时说:

> 他(刘献廷)在音韵学方面,受等韵学和当时耶稣会士传来的罗马字标注汉音的影响,于是创定《新韵谱》,欲以此为基础,以谱各地土音。说者以为他在音韵学方面"治学的方法,跟态度,已经立下比较音韵学的楷模"。(页四三)当时方以智的音韵学,确受金尼阁的影响(参方著《膝寓信笔》),刘继庄、杨选杞辈,皆是当时接受新思想新学说的急

---

① (向觉)明《新书介绍·关于徐光启之新刊三种》,《图书季刊》(中文本)第1卷第1期,第46—48页。

② 向达《中西交通史》,第75—106页。

③ 阎万钧《向达先生著译系年》,"未发表论文目录",第828页。

④ (向觉)明《新书简讯·西儒耳目资》,《图书季刊》(中文本)第1卷第2期,1934年6月,第95页。

先锋，何能例外！[①]

9 月 6 日，日人桥川时雄（1894—1982）以东方文化事业总委员会总务委员署理的身份邀请谢国桢、赵万里、向达出任《续修四库全书总目提要》编纂，谢国桢（负责晚明史料及满清开国资料图书之提要）、赵万里（负责王国维及柯劭忞等各种遗书之提要）、向达（负责佛籍提要）。9 月 13 日，桥川时雄致函日本外务省文化事业部长冈田兼一[②]推荐向达，此函属“机密函”，详细内容如下：

東方總機密第五八號

昭和九年九月十三日

東方文化事業總委員會

總務委員署理　橋川時雄

外務省文化事業部長岡田兼一殿

向達ニ編纂囑託ノ件

現支那ニ於ケル佛教研究者トシテ周雅迦（榮按，當作周叔迦）湯用彤等兩三氏ト共ニ學名ヲ有スル現北京大學講師ニシテ北平圖書館員向達ニ對シテ佛籍提要ノ編纂ヲ囑託致度服部委員ト御協議ノ上何分ノ儀御回示ヲ得度

右申進ス

追而向氏ニハ六朝佛籍中ノ史傳部ヨリ著手セシメ度[③]

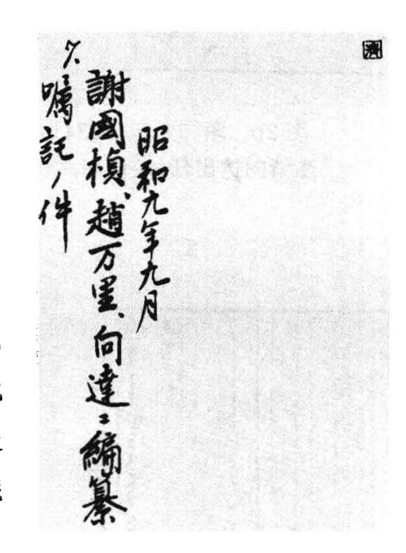


图 2a　昭和九年(1934)九月东方文化事业总委员会“邀请谢国桢、赵万里、向达出任《续修四库全书总目提要》编纂”档案封面

向达等三人之委任于 1934 年 9 月 27 日得到东方文化事业总会长服部宇之吉（1867—1939）的确认[④]。（图 2a、图 2b、图 2c）

1935 年，向达汉译的《柏朗嘉宾（John of Piano de Carpini，1182—1252）游记》在《史学》1935 年第 1 期刊载[⑤]。1935 年 4 月 24 日，“管理中英庚子赔款董事会”（The Board of Trustees for the administration of the British Boxer Indemnity Refund）总干事（荣按：时任

---

① 《图书季刊》第 2 卷第 4 期，1935 年 12 月，第 231--234 页。

② 初就读于东京外国语学校，明治三十五年（1902）退学，大正五年（1916）外务省外交官及领事馆试验合格，获分配为广东总领事馆领事官后补，及后历任瑞典斯德哥尔摩领事，满洲国间岛省间岛总领事，外务省对支文化事业调查会干事长，昭和十三年（1938）四月任为南非公使，昭和十六年（1941）退休。

③ 日本外務省檔案《昭和九年（1934）九月謝國楨、趙萬里、向達ニ編纂囑託ノ件》，第 4—5 页。

④ 同上，第 9—10 页。

⑤ 《史学》1935 年第 1 期，第 19—32 页。

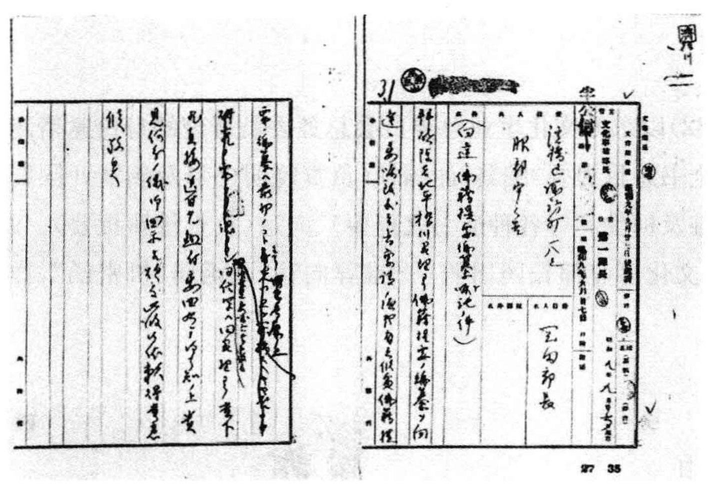


图 2b 昭和九年(1934)九月东方文化事业总委员会“邀请向达出任《续修四库全书总目提要》编纂”档案函件

总干事为杭立武〔1903—1991〕)致函国立北平图书馆同意“每年补助英金一百五十镑,以两年为限”,资助向达前赴英国牛津大学,协助整理该校中文图书馆典藏之中文图书①。同年10月上旬,向达与朱希祖(1879—1944)在南京论学,询及明季遗民思想家方以智(字密之,1611—1671)与康熙十年(1671)“粤案”之事,详见下文②。同月26日,向达在启程前赴英国的前夕撰成《记刘继庄(介绍王勤堉纂〈刘继庄先生年谱初稿〉)》。此文虽属书评文字,但处处却流露了向达对明末清初学术思想发展与西洋科学的关系的深刻看法。他说:

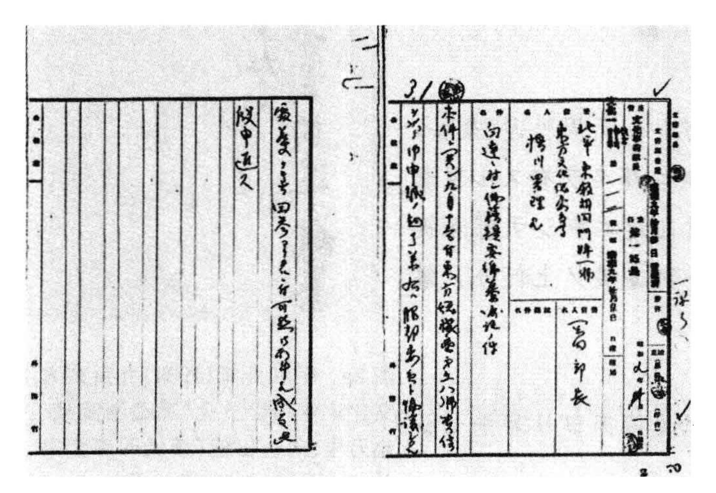


图 2c 昭和九年(1934)九月东方文化事业总委员会“邀请向达出任《续修四库全书总目提要》编纂”档案函件

近人论清代学术,往往以为只有朴学可以作代表,并且极力用科学方法来傅会。更有一辈天主教人,又想把有清三百年的学术,全归功于明末清初的那般耶稣会士。依我看来,都有可以商榷的余地。所谓科学方法,最重要的在从实地观察,取得data,加以归纳,而演成原则,与记诵博闻似同而实有不同。用这一个标准去量度乾嘉学派,便可看出乾嘉学派用的只是一种历史方法,或者考证方法,绝不能说即是科学方法。清代的学术,以乾隆朝为一分野,以后是乾嘉学派的天下。以前却不然,如刘继庄,如颜李学派,如顾亭林都不是仅读死书的人。他们不只要知古,并且要通今,他们不仅从书本上求学问,并且要从眼前所见事事物物上得到知识。所以如继庄

① 北京图书馆编《北京图书馆馆史资料汇编(1909—1949)》,书目文献出版社,1992年,第413—414页。

② 向达《记刘继庄(介绍王勤堉纂〈刘继庄先生年谱初稿〉)》,第233页。关于方以智的生平,详参拙著《明末清初方氏学派之成立及其主张》,山田慶兒编《中國古代科學史論》,京都大学人文科学研究所,1989年,第139—219页。

之悟物候，记筒车，这在乾嘉学派中是不多见的。要说清代学术与西洋科学的关系，清初一辈学者，勉强还可以勾连上去。继庄之学在经世致用，是以“于礼乐、象纬、医药、书数、历法、农桑、火攻、器制，傍通博考，浩浩无涯涘。”（王昆绳撰墓表）这些东西，正是明季徐光启李之藻一流人所讲求的学问；刘继庄、方密之，倒正是徐、李学派的传人！①

抑有进者，向达更在此文中论及方以智“粤案”之事：

康熙初年，有一辈明季遗民都犯有参预恢复故国的嫌疑，如顾景范（荣按，即指顾祖禹，1631—1692），如屈翁山（荣按，即指屈大均，1630—1696），即其中鼎鼎有名的。还有方密之，卒于康熙十年；因为有人告密，说他与粤中（遗民）暗地里有来往，害得他的儿子方中通在桐城被系，他自己也间关南行，想到广东去投案对质，不料行至万安，病殁途中。以前读方中通《陪诗》，记此事隐约其辞，颇为疑惑。十月初在南京见到朱逷先（荣按，即朱希祖）先生，以此相询，他说起屈翁山确曾参预，方密之当亦因此被人所累，始为恍然。②

据此，可见向达对方以智的西学知识及其晚年死难事迹颇有研究，较诸李仪真（即李学勤）、冒怀辛及余英时等人就方以智与“粤案”之讨论早近半个世纪③。

1935年12月至1936年7月，向达在英国牛津大学鲍德里图书馆（Bodleian Library）图书馆编中文书目，任临时馆员。在这一时期，他仔细追查过鲍德里图书馆典藏中文书的入藏年代及明末清初天主教文献的版本著录情形。如：

《职方外纪》（天启刊本）

《答客问》（朱宗元；康熙年间原刊本）

《拯世略说》（朱宗元；顺治甲申〔元年；1644〕刊）

《天主降生出像经解》（艾儒略；崇祯丁丑〔十年；1637〕晋江景教堂刊本）

《天学辨敬录》（孟儒望〔João Monteiro，1603—1648〕；崇祯壬午〔十五年；1642〕刊本）

《况义》（金尼阁）

《崇一堂日记随笔》（汤若望述，王征译）

《天儒同异考》（张星曜）

---

① 向达《记刘继庄（介绍王勤堉纂〈刘继庄先生年谱初稿〉）》，第232页。

② 同上，第233页。

③ （李）仪真、冒怀辛《方以智死难事迹考》，《江淮学刊》1962年第2期，第21—24页；冒怀辛《方以智死难事迹续考》，《江淮论坛》1981年第3期，第87—90页；余英时《方以智晚节考》（增订扩大版），允晨文化实业股份有限公司，1986年，第96—110页。

《视学》(年希尧〔? —1739〕;雍正乙卯〔十二年;1639〕刊补订本)

《徐文定公诗经传稿》(上海徐光启著,后学徐时勉、王光承、闵峻参评,孙尔默辑,曾孙以嘉、以軜、以慎、以性、以恪较;旌邑刘元珍刊,吴郡张九扶书;康熙癸丑〔十二年;1673〕孟秋王光承玠右氏题识渊源堂刊本)①

1936年3月6日,向达在鲍德里图书馆抄录了该馆所藏汤若望(J. Adam Schall von Bell,字道未,日耳曼人,1622年来华,1592—1666)述、王徵笔记的《崇一堂日记随笔》的一个抄本(编号为Mss. chin. c160;凡26页)②。事实上,向达颇留意明代中晚期天文历算资料,他趁编目之便,拍摄了牛津大学图书馆所藏南明政权梓刊的历书——《永历二十五年大统历》——并作简单介绍,遂成《牛津大学图书馆藏书影二帧》,初刊于《国立北平图书馆馆刊》第10卷4期(1936年7、8月),后来在《瀛涯琐志——记牛津所藏的中文书》续有介绍③。此外,向达亦藏有明末数学家程大位(1533—1606)《算法纂要》(万历二十六年〔1589〕程氏屯溪宾渠旅舍家刻本)④。1936年9月18日,向达在伦敦撰成《瀛涯琐志——记牛津所藏的中文书》文稿⑤。

1937年12月至1938年8月,向达在巴黎法国国家图书馆研究及抄录馆藏敦煌写本及天主教文献⑥,如《徐光启行略》(旧纸抄本,巴黎法国国家图书馆藏,旧题:会士泰西柏应理〔Philippe Couplet,1623—1693〕撰,钱江张星曜丰臣氏编次)⑦、《杜奥定先生东来渡海苦迹》(一册,方德望〔Étienne Fabre(Le Fèvre),1598—1659〕玉清甫译,王徵良甫氏述。1938年2月抄本)⑧、《畏天爱人极论》(一册,泾阳王徵葵心父著,武进郑鄤崟阳父评,1937年抄本)⑨、《仁会约引》(一册,泾阳王徵葵心著,1937年抄本)⑩。

向达在法京所抄文献目录,现藏北京大学图书馆⑪。这份目录分为两部份,即:"一、向达在法国巴黎图书馆抄录图书目录"(荣按,主要为天主教汉语文献)和"二、向达手录图书资料目录"(荣按,内含耶稣会士传入之西洋天文学及医学文献)。关于前者所抄文献,目录如下:

1. 重刊二十五言　利玛窦〔Matteo Ricci,1552—1610〕述,徐光启撰,万历甲辰,据闽中钦一堂刊本抄,一册一函。

---

① 向达《瀛涯琐志——记牛津所藏的中文书》,《国立北平图书馆馆刊》第10卷第5期,1936年9、10月,第9—44页。

② 参宋伯胤《明泾阳王徵先生年谱》,第121—122页。

③ 荣按,该文后改题为《明郑所刊之永历大统历》,收入《台湾风物》第4卷第4期,1954年4月,第11页。

④ 荣按,向达藏本现由华印椿先生典藏。1985年,李倍业即据向达藏本进行校释工作,详参李倍业《算法纂要校释》,安徽教育出版社,1986年,《校释说明》,第1—7页,特别是第4—6页。

⑤ 向达《瀛涯琐志——记牛津所藏的中文书》,第44页。

⑥ 国立北平图书馆《图书季刊》编辑部《国立北平图书馆最近之考订工作》,《图书季刊》新1卷第1期,1939年3月,第93—94页。

⑦ 参宋伯胤《明泾阳王徵先生年谱》,第141页。

⑧ 同上,第156—157、322页。

⑨ 同上,第237页。

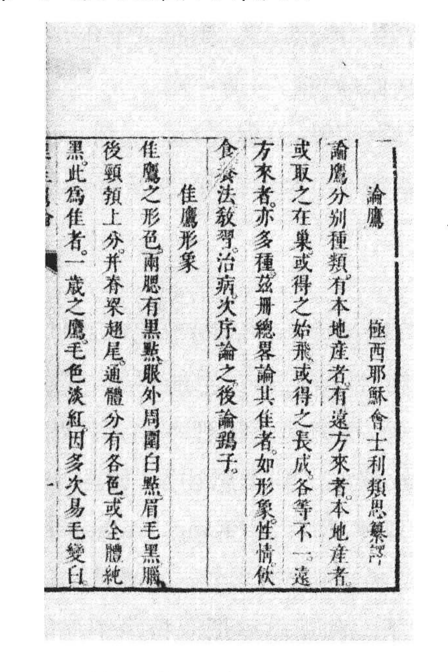
⑩ 同上,第280页。

⑪ 北京大学图书馆编《北京大学图书馆藏向达先生手抄文献目录》,沙知编《向达学记》附录二,第320—322页。

2. 交友论　利玛窦撰，万历己亥正月瞿汝夔序，一册。

3. 进呈鹰论　利类思纂译，一册。

荣按，原书书题作"论鹰　极西耶稣会士利类思纂译"；卷首续云："兹册总略论其佳者，如形象、性情、饮食、养法、教习、治病，次序论之，后论鹞子。"利类思（Ludovicus Buglio，字再可，意大利人，1636 年来华，1606—1682），由于满洲人喜养鹰，康熙皇帝向耶稣会士探询西洋养鹰之书，利类思遂把意大利博洛尼亚大学（University of Bologna）首任博物学教授亚特洛望地（Vlyssis Aldrovandi，1522—1605）的《禽鸟大全》（*Ornithologiae hoc est De avibvs historiae libri* Ⅻ … *Cvm indice septendecim lingvarum copiosissimo*（Bononiae：Typis Nicolai Tebaldini，Sumptibus Marci Antonij Berniae，1645）〔北堂编号：751；排架号：1014〕中有关隼科（falcon）诸种"鹰"部份摘译为《进呈鹰论》，于康熙十八年（1679）呈献予康熙皇帝[①]。（图 3a、图 3b、图 3c）



論鷹　　極西耶穌會士利類思纂譯

論鷹分別種類有本地産者有遠方來者本地産者或取之在巢或得之始飛或得之長成各等不一遠方來者亦多種茲册總畧論其佳者如形象性情飲食養法教習治病次序論之後論鷂子

佳鷹形象

佳鷹之形色兩腮有黑點眼外周圍白點眉毛黑臘後頸頦上分并脊梁翅尾通體分有各色或全體純黑此爲佳者一歲之鷹毛色淡紅因多次易毛變白

图 3a　利类思《进呈鹰论》康熙十八年刊本

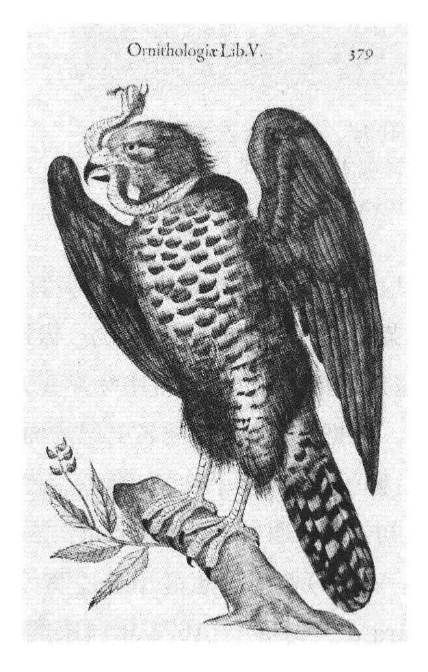


图 3b　利类思《进呈鹰论》翻译底本特洛望地（Vlyssis Aldrovandi）《禽鸟大全》插图

4. 奏　乾隆四十五年十二月，一册。

5. 达道纪言　高一志（Alfonso Vagnone，1568—1640）手校，韩云纂述，崇祯九年十月，一册一函。

6. 励学古言　高一志述，陈所性、杨文章校，崇祯壬申，一册一函。

① H. Verhaeren，"Les 'Faucons' du P. Buglio"，*Bulletin de l' Université l' Aurore*（*Shanghai*），1946，pp. 522—556；1947，p. 620；又参方豪《中国天主教史人物传》，中华书局，1988 年，第 81—87 页。

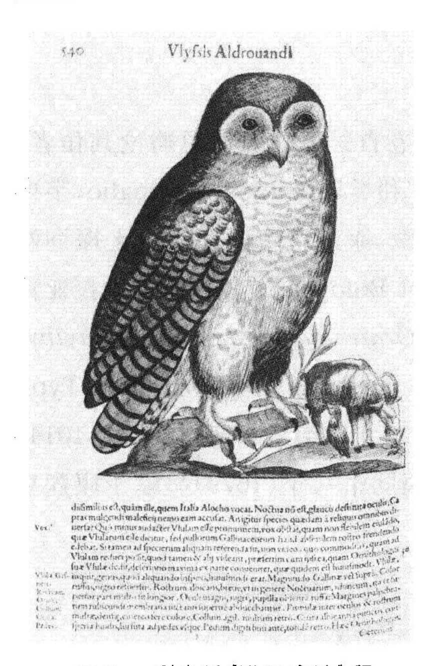


图 3c　利类思《进呈鹰论》翻译底本特洛望地(Vlyssis Aldrovandi)《禽鸟大全》插图

荣按，原书卷前有《《励学古言》自引》并撰作时日"崇祯壬申(五年，1632)仲夏日书于钦崇堂"；卷首续云："远西耶稣会士高一志述，南絳后学陈所性、东雍后学杨文章仝校"。

7. 开天宝钥　清陈董著，康熙己酉，一册一函。

8. 睿鉴录　戴进贤(Ignatius Kögler，1680—1746)著，清乾隆旧刊本，一册一函。Andreas Pereyra

荣按，原书卷前有题作"西洋人臣戴进贤徐懋德(Andreas Pereira)巴多明(Dominique Parrenin)郎世宁(Giuseppe Castiglione)等谨奏"。

9. 诗书辨错解　严谟著，一册一函。

10. 再与颜大老师书　严保球跋，康熙三十年，一册。

11. 鲰言　清严谟(保球)撰，一册一函。

12. 易原订余　严谟(定猷，号保球)著，一册一函。

13. 远镜说　汤若望著，天启六年丙寅汤若望题，一册。

14. 狮子说　利类思述，康熙旧刊本，一册。

荣按，原书书题作"狮子说　极西耶稣会士利类思述"；卷首续云："康熙十七年八月初二日，遐邦进活狮来京，从古中华罕见之兽。客多有问其像貌、性情何如？岂能尽答。故略述其概。兹据多士试验，暨名史纪录而首宗亚利格物穷理之师，探究诸兽情理本论云。"此书分六篇：狮子形体、狮子性情、狮不忘恩、狮体治病、借狮箴儆、解惑。利类思述及"康熙十七年八月初二日，遐邦进活狮来京"之事，实指葡萄牙国王亚丰素六世(King Alphonse Ⅵ，1643—1683)希望清廷重开通过澳门而进行之中葡通商贸易，特派遣本笃·白勒拉(Bento Pereira de Faria)于 1678 年向康熙皇帝进贡一头非洲狮子。利类思遂把亚特洛望地的《脊椎动物大全》(*De qvadrvpedib' digitatis viviparis libri tres et de qvadrvdib' digitatis oviparis libri dvo. Bartholomaevs Ambrosinvs…collegit…Cum lndice memorabilium et Variar. Linguar. Copiosissimo.*(Bonon：Sumptibus Marci Antonij Berniae，Apud Nicolaum Tebaldinum，1645)〔北堂编号：746；排架号：1005〕中有关狮子(lione)部分摘译为《狮子说》，于同年秋呈献予康熙皇帝[①]。(图 4)

① Giuliano Bertuccioli，"A lion in Peking：Ludovico Buglio and the Embassy to China of Bento Pereira de Faria in 1678"，*East and West*(New series)，Vol. 26，Nos. 1—2 (March-June 1976)，pp. 223—240；Fernando Correia de Oliveira，*500 anos de contactos luso-chineses*，Lisboa：Público，Comunicação Social，SA：Fundação Oriente，D. L. *1998*，pp. *190—201*.

15. 樊绍祚奏 旧抄本，一册[①]。

荣按，原抄本卷前有“掌山西道事云南道监御史臣樊绍祚谨题”，抄本内记樊绍祚于康熙五十年(1711)十一月十四日上奏。

关于后者“向达手录图书资料目录”，最可注意为：

8.（新法历书 卷九十八汤若望历法西传）西右历法，西洋新法历书等，一册。

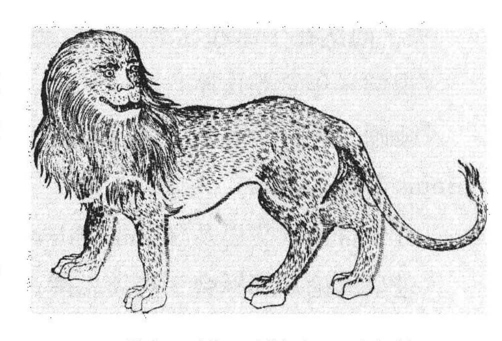


图 4 利类思《狮子说》康熙刊本插图

13. 历法会通序录一册。

荣按，此书作者为薛凤祚（字仪甫，1600—1680)，薛氏尝与方以智次子方中通(1634—1698)一起在南京游学于耶稣会士穆尼阁(P. Johannes Nickolaus Smogulecki，字如德，波兰人，1645年来华，1610—1656)门下，为传播哥白尼(Nicolaus Copernicus，1473—1543)“日心说”(Heliocentric theory)的功臣[②]。

22. ……表度说序，俄罗斯进呈书目，……晓庵遗书一册。

荣按，《表度说》为耶稣会士熊三拔(Sabbatin de Ursis，1575—1620)授，周子愚(钦天监五官正，浙江慈溪人)、卓尔康记，卷前有李之藻(1565—1630)、熊明遇(1579—1649)、周子愚序[③]；《晓庵遗书》乃王锡阐(1628—1682)所撰。

24. 泰西人身说概，二卷，旧抄本等5页[④]。

荣按，《泰西人身说概》为耶稣会士邓玉函(Johann Terrenz Schreck，1576—1630)所著。向达尝说：“西洋医学，在明季即已传入中国，邓玉函译《(泰西)人身说概》，罗雅谷〔Giacomo Rho，1593—1638〕译《人身图说》，康熙时白晋〔Joachim Bouvet，1656—1730〕、张诚〔Jean Franois Gerbillon，1654—1707〕等用清文译《解剖学》(荣按，即《钦定格体全录》〔*Complete Record of Anatomy in Manchurian* 〕)。马国贤〔Matteo Ripa，1682—1746〕等并以西药进呈御用。想当时的天主教士也必有‘讲书兼理医事’的。”[⑤]

---

① 沙知编《向达学记》附录二，第320—321页。

② 关于薛凤祚与方中通同学于耶稣会士穆尼阁之事，详参拙著《方中通(1634－1698)及其〈数度衍〉——兼论明清之际纳白尔、哥白尼、开普勒、伽利略等之历算作品在华流播的情形》，《论衡》(香港)第2卷第1期，1995年，第123－204页。

③ 关于李之藻，参K. W. Fung (冯锦荣)，“Christopher Clavius (1538—1612) and Li Zhizao 李之藻 (1565—1630)”，in Celina A. Lértora Mendoza，Efthymios Nicolaïdis and Jan Vandersmissen ed.，*The Spread of the Scientific Revolution in the European Periphery，Latin America and East Asia* (*Proceedings of the XXth International Congress of History of Science ，Liège，20—26 July 1997，Volume V*)[*De Diversis Artibus，Collection de Travaux de L' Académie Internationale D' Histoire des Sciences*，Tome 45 (N. S. 8)]，Direction Editors：Emmanuel Poulle and Robert Halleux；Turnhout，Belgium：Brepolis Publishers，2000，pp. 147—158；至于熊明遇，参拙稿《明末熊明遇父子与西学》，罗炳绵等编《明末清初华南地区历史人物功业研讨会论文集》，香港中文大学历史系，1993年，第117—135页；《明末熊明遇(1579—1649)〈格致草〉内容探析》，《自然科学史研究》第16卷第4期，1997年，第304—328页。

④ 沙知编《向达学记》附录二，第321—322页。

⑤ 向达《瀛涯琐志——记牛津所藏的中文书》，第38页。

关于向达在牛津和巴黎所抄文献目录，向达后人尚保有一份较全面的目录存世：

《视学》(年希尧作序)

《睡画二答》(西海毕方济〔Francesco Sambiasi，1582—1649〕撰、云间孙元化订；Courant Chinois 3385、3387)

《五十言余》(艾思及〔Giulio Aleni，1582—1649〕先生述；Courant Chinois 3406)

《进呈鹰论》(耶稣会士利类思撰；Courant Chinois 5635)

《六书实义》(温古子〔Joseph de Prémare，1666—1736〕述；Courant Chinois 906、907)

《交友论》(欧罗巴人利玛窦撰；Courant Chinois 3371)

《狮子说》(耶稣会士利类思撰；Couran Chinois 5444、5025)

《原本论》(刘凝)

《开天宝钥》(清陈董著；Courant Chinois 7043)

《睿鉴录》

《达道纪言》(太西高一志手授，晋中韩云撰述；Courant Chinois 3395)

重刊《二十五言》(太西利玛窦述；Courant Chinois 3376—3377)

《励学古言》(远西耶稣会士高一志述；Courant Chinois 3393)

《樊绍祚奏》(Courant Chinois 3178)

《远镜说》(汤若望；Courant Chinois 5657)

《西国记法》(泰西利玛窦诠，晋绛朱鼎瀚参定；Courant Chinois 5656)

《斐录答汇》上下两卷(Courant Chinois 3394)

《鲰言》(清严谟保球猷氏著)

《易原订余》(附《再与颜大老师书》〔闽漳严谟保球猷氏著〕)

《诗书辨错解》(闽漳严谟保球猷氏著)

《海西丛抄》第一篇《答客问》(朱宗元)

《拯世略说》(朱宗元)

《崇一堂日记随笔》(王征)

《大西利先生行迹》(西极耶稣会士艾儒略述；Courant Chinois 1016)

《思及艾先生行迹》(绥奉教人李嗣玄德望著；Courant Chinois 1017、1018)

《阅〈杨淇园先生事迹〉有感》(晋江门生张赓)此附《杨淇园先生事迹》内

《〈张弥格尔遗迹〉序》(浙西郑圃居士杨廷筠撰)

《张弥格尔遗迹》(进贤熊士旂初稿，晋江张焞参补)

《悌尼削世纪》(玛窦张〔赓〕氏传)

《(历代)通鉴纪事本末补后编》(钱江张星曜紫臣氏编次；Courant Chinois 1023)

《许嘉禄传》(何世贞；Courant Chinois 1022)

《皇清敕封太孺人显妣太宜人行实》(清许玉撰;Courant Chinois 1025)

《南先生行述》(耶稣会士徐日升〔Tomas Pereira〕、安多〔Antoine Thomas〕同述;Courant Chinois 1032)

《安先生行述》(远西同会利类思、南怀仁同述;Courant Chinois 1024)

《泰西殷觉斯先生行略》(Courant Chinois 1096)

《杜奥定先生东来渡海苦迹》(方德望玉清甫译、王徵良甫氏述;Courant Chinois 1021)

《南京罗主教神道碑记》(郭宝六廷裳撰;Courant Chinois 4935)

《畏天爱人极论》(明泾阳王徵葵心父著、武进郑鄤崟阳父评;Courant Chinois 6868)

《天学传概》(明闽中黄鸣乔撰,附《答乡人书》,署徐光启撰;Courant Chinois 6875)

《熙朝崇正集》二卷(不著撰人)

《熙朝崇正集》《闽中诸公赠诗》(不著撰人)

《天学辨敬录》(耶稣会孟儒望著,同会梅高〔José Estevão de Almeida,1612—1647〕、傅泛际〔1589—1653〕、阳玛诺〔Emmanuel Diaz,1574—1659〕同定,值会艾儒略准)

《熙朝定案》(Courant Chinois 1329)①

另按,在这一份较全面的抄本文献目录中,特别是《视学》、《大西利先生行迹》和《熙朝崇正集》二卷等书,向达更别有究心。首先,关于《视学》,向达尝给予过高度评价:

> 〔牛津大学〕此外还有一部虽与基督教无关,而实是受了当时耶稣会士的影响,并与西洋画传入中国的历史有一点关系的书,那便是年希尧的《视学》,年希尧是年遐龄的儿子,官至工部右侍郎,雍正间大约因为年羹尧的关系夺去官职。他是清代一位西法算学家,《畴人传》著录他的算学书甚多,而不及《视学》,《书目答问》中著录此书而入之于算学类中。其实《视学》乃是一部专言投影画的书,牛津所藏为 Donce Collection 中的一部。……在此看到《视学》,才多少明白当时未尝没有人鼓吹西洋画学,只是一开始就用数学来解释,未免使人见而却步,其所以不流行,其所以为当时的中派画家所反对,大半都由于此。《视学》一书,全部都是投影画,间附解释,版刻精工之至,单就版画而论,也值得珍视。……书刊于雍正乙卯,卷首有年氏自序两篇,批评到中国画的画理方面,是讲明清之际西洋美术传入中国的历史中值得注意的文字。②

至于《大西利先生行迹》和《熙朝崇正集》二卷的抄本,向达曾于 1939 年至 1945 年间借予其

---

① 引自张西平《明末清初天主教入华史中文文献研究的回顾与展望》,氏著《传教士汉学研究》,大象出版社,2005 年,第 172—198 页,特别是第 192—195 页;可能由于手书之误,这一目录颇有若干错误,笔者据钟鸣旦(Nicolas Standaert)、杜鼎克(Ad. Dudink)、蒙曦(Nathalie Monnet)合编《法国国家图书馆明清天主教文献》(台北利氏学社,2009 年)所收原件校改。

② 向达《瀛涯琐志——记牛津所藏的中文书》,第 39—40 页。

研究生欧阳琛(1912—1994)作为撰写硕士论文参考文献之用。关于欧阳琛,详见下文。与此同时,《大西利先生行迹》成为向达后来于1947年校刊并序《合校本大西西泰利先生行迹》的底本之一;《熙朝崇正集》二卷则可能是国人自巴黎法国国家图书馆抄回中国的最早本子。今人韩琦等校注:《熙朝崇正集 熙朝定案(外三种)》的《前言》及《后记》均没有提及此一本子①。

1938年8月,向达回国,10月回到家乡。这一年的11月,方豪到昆明,12月8日复刊《益世报》,方豪任副社长兼总主笔,又负责主编《益世报》的《宗教与文化》周刊。

1939年3月至1939年7月,向达前往广西宜山浙江大学史地系任教授。1939年7月至1946年5月,向达应聘北京大学教授,在昆明西南联合大学历史系任教。1939年7月至8月之间,向达携眷至昆明出任北京大学文科研究所(同年5月恢复,中研院总干事傅斯年兼任主任,郑天挺任副主任)史学组专任导师,开设指导范围为"中西交通史"②。1939年夏秋之间,(方豪语:"刚从英国回来的")向达介绍姚从吾予方豪认识③。方豪后来忆述了他与向达之间的一段学术友谊:

> 向先生研究中西交通史,知道我是同行,又自谦不通拉丁文和法文,便客气地说:"十六七八世纪这一段交给你了!"④

1939年9月,向达与姚从吾共同指导北京大学文科研究所史学组研究生杨志玖(1915—2002),研究范围是:"研究元代史籍:以《元史》为纲与《元秘史》《元文类》等详勘"⑤。11月23日,《益世报》迁移重庆曾家岩,方豪随往重庆,继续编务。同年,向达在方豪主持的《益世报》发表《明清之际公教史话》。

1940年1月10日下午7时,向达以国立北京大学文科研究所专任导师的身份应国立北京大学史学会之邀,在昆明昆华中学东北院第九教室主讲"唐代之俗讲",共历三小时⑥。同年1月,袁同礼邀约向达兼任国立北平图书馆《图书季刊》编辑部"特约编辑"。兹录《图书季刊》新2卷第1期《本刊同人姓氏一览》如下:

编辑部:袁同礼〔T. L. Yuan〕(主任编辑)〔Managing Editor〕

张敬(Chang Ching)、万斯年(Wan Ssu-nien)、颜泽霮(Yen Tsê-zan)(中文本);吴可读

---

① 韩琦等校注《熙朝崇正集 熙朝定案(外三种)》(中华书局,2006年)《前言》(第1—18页)及《后记》(第433—437页)。

② 国立北平图书馆《图书季刊》编辑部《国立北京大学文科研究所成立》,《图书季刊》新1卷第2期,1939年6月,第227页。又参方豪《我所认识的姚从吾先生》,《传记文学》第16卷第5期,1970年,第38—42页。

③ 方豪《我所认识的姚从吾先生》,第38页。

④ 同上。

⑤ 国立北平图书馆《图书季刊》编辑部《学术及出版消息》,《图书季刊》新2卷第1期,1940年3月,第127页;又参杨志玖《回忆向达师》,沙知编《向达学记》,第140—146页。

⑥ 国立北平图书馆《图书季刊》编辑部《学术及出版消息》,《图书季刊》新2卷第1期,第144页。

(A. L. Pollard-Urquhart)、徐家璧(Hsü Chia-pi)、高棣华(Kao Ti-hua)(英文本)

特约编辑:向达、王重民、王育伊

发行部:李照亭(C. T. Li)(中文本)〔Business Manager〕,钱存训(T. H. Tsien)(英文本)〔Business Manager〕[①]

1940年11月,郑天挺(1899—1981)在昆明靛花巷北大公舍撰写《释"阿玛王"》一文时,得到向达的帮助,借用向氏于欧洲购置的西文珍藏。他后来忆述此事说:

> 向先生从不炫耀自己的收藏和秘录,但对旁人研究的需要,绝不吝秘自己的珍藏。我在昆明写《释阿玛王》所引《中国现实情形》(*The Present State of China*)第一册,原书即向先生所借(我女儿郑雯译)。[②]

荣按,郑天挺所说的《中国现实情形》,实指法国耶稣会士李明(Louis Le Comte,1655—1728)的 *Nouveaux memoires sur l'état present de la Chine*[③] 的英文版[④]中的第一封信:"The Present State of China:A Letter to my Lord Pontchartrain,Secretary of State to his most Christian Majesty:The Vogage from Siam to Pekin"[⑤]。(图5)可见向达的西文珍藏不乏清初入华传教士的著作,如李明的《中国近事报道》英文版[⑥]。

1941年春,向达在昆明西南联合大学及清华研究院文科研究所(1939年8月23日恢复)指导的一位研究生欧阳琛(字伯瑜,1912—1994)[⑦]研究"清代武器之演变,特别是西洋火器传入中国史"(毕业论文题目为《明季购募葡炮葡兵始末》〔清华研究院文科研究所历史学部,1945年6月〕)[⑧]。1941年春夏之间,欧阳琛向向达询问有关孙元化守登州事迹。1941年7月26日,向达为此而致书方豪,欲与之讨论西洋火器及孙元化事,原函《致方豪书——

① 国立北平图书馆《图书季刊》编辑部《学术及出版消息》,《图书季刊》新2卷第1期,1940年3月,封面内页。

② 郑天挺《〈向达先生纪念论文集〉序》,阎文儒、陈玉龙编《向达先生纪念论文集》,第1—2页;氏著《释"阿玛王"》,氏著《清史探微》,北京大学出版社,1999年,第92—94页。

③ Paris:Chez Jean Anisson,Directeur de l'Imprimerie royale,1696.今译为《中国近事报道》。

④ 英文版原名 *Memoirs and observations topographical, physical, mathematical, mechanical, natural, civil, and ecclesiastical made in a late journey through the empire of China, and published in several letters: particularly upon the Chinese pottery and varnishing, the silk and other manufctaares [sic], the pearl fishing, the history of plants and animals, with a description of their cities and publick works, number of people, their language, manners and commerce, their habits, oeconomy, and government: the philosophy of Confucius: the state of Christianity, and many other curious and useful remarks*, London: Printed for Benj. Tooke at the Middle Temple Gate, and Sam. Buckley at the Dolphin. . . ,1697.

⑤ 上注引 Louis Le Comte 书,pp. 1—31.

⑥ 关于《中国近事报道》的翻译,详参郭强等译《中国近事报道(1687—1692)》,大象出版社,2004年,《译者说明》,第7—8页。

⑦ 1934—1939年在清华大学、西南联合大学历史系学习,1939年7月毕业,获得文学士学位;1939年12月,考入清华研究院文科研究所历史学部,兼西南联合大学师范学院助教,1945年获文学硕士学位。

⑧ 方豪《我所认识的姚从吾先生》,第38页。

THE
Present State
OF
CHINA.

A Letter to my Lord Pontchartrain, Secretary of State to his most Christian Majesty.

The Voyage from Siam to Pekin.

My Lord,

THO' Men generally take no little Pride in recounting their Travels, and that of China be the most entertaining to this part of the World, I could never yet be reconciled to the thoughts of writing a Formal Account of my Voyage thither. That Subject indeed is worn so thread-bare that People have little Curiosity for New Relations; and indeed the World is sufficiently taken up with the Business of the Times, the Wars,
B Nego-

图5 向达珍藏西文书的同一版本:李明(Louis Le Comte)《中国近事报道》英文版(1697年)

论西洋火器及孙元化事》释文如下:

杰人先生(荣按:方豪时在重庆)著席:滇中(按即昆明)一别,忽忽半岁。近来渝城屡遭轰炸,文徒想尚平安,不胜悬悬之至,前从容玄胎(荣按:即指容肇祖,1897—1994)处接奉 赐寄“宗教与文化副刊”(荣按:重庆《益世报·宗教与文化》),感荷。弟近来对于孙元化事迹拟作一试探。孙公之守登莱,见执叛将,后世论者,无不诟詈交集,求一持异议者,几不可得。然观登城陷后,西士致命者至十余人,而王艮甫(荣按,即王徵)上兵部揭帖,颇有辨白之意,而辞言涵蓄,似有不敢尽言之隐,因疑其中必有一段冤情。传世诸明档中,涉及孙公者,只见一疏文,属于守宁远时事。就职登抚以后,仅《崇祯长编》中著录奏疏三数篇。或者尚有其他湮沈于旧档之中,犹閟而勿彰欤!忆徐汇印书馆曾印有孙公墨迹一种(荣按,即徐景贤《明孙火东先生致王葵心先生手书考释》),旧时行笈中曾有其书,故都沦陷,遂不可问。左右如其有此,不识亦能见假,俾得过录一份否?当时西士著述中,述及孙公者亦不少,而此间如曾德昭(荣按,即耶稣会士 Alvaro de Semedo,1585—1658)所著书,俱未之有,只有束手而已,目前所能为者,惟有将孙公奏疏、王艮甫揭帖,以及明人著述纪及孙公者,裒聚一处,以为他日博考之资耳。博问如先生,不审将何以教之!率陈不尽一一,即叩

著安

弟向达谨启

(一九四一年)七月廿六日[①](图6a、图6b)

1942年6月4日,方豪《与向觉明先生论孙元化及毛文龙事》,载《益世报》(重庆)《文史副刊》第8期[②]。方豪覆函的内容重点如下:(1)方豪在重庆的办公室没有收藏徐景贤的《明

① 原信函的后半部曾以《复向觉明先生(达)论孙元化及毛文龙事·来书》,刊于方豪《中外文化交通史论丛》第1辑《与友论学书》(重庆:独立出版社,1944年)《与友论学书》,第225页。

② 方豪《复向觉明先生(达)论孙元化及毛文龙事·复书》,收入方豪《中外文化交通史论丛》第1辑,第226—230页。

志人先生著席滇中一别忽、半歲近來渝城屢遭轟炸
文從想尚平安不勝懸、之至前從容元胎處接奉
賜寄宗教與文化副刊感荷弟近來對於孫元化事
蹟擬作一試探孫公之守登萊見執叛將後世論者無不詬詈
交集求一持異議者殆不可得然觀登城陷後西士欽命者
至十餘人而王艮甫上兵部揭帖頗有辨白之意而辭亦涵
蓄似有不敢盡言之隱因疑其中必有一段冤情待世諸明檔
中涉及孫公者只見一疏又為於守寧遠時事就職登撫以後
僅崇禎長編中著錄奏疏三數篇或者尚有其他埋沉於舊檔
之中、猶闕而勿彰歟憶徐滙印書館曾印有孫公墨蹟一種寵

图 6a　向达致方豪函件(1941 年 7 月 26 日)第 1 页

時行篋中曾有是書故都淪陷遂不可問
左右如其有此不識亦能見假俾得迻錄一份否當時西士著述中
述及孫公者亦不少而此間如曾德昭所著書俱未之有只有束手而
已目前所能為者惟有將孫公奏疏王艮甫揭帖以及西人著述
紀及孫公者裒聚一處以為他日博考之資耳博聞如
先生不審將何以
教之耶陳不盡一一即叩
著安　弟向達謹啓
七月廿六日

图 6b　向达致方豪函件(1941 年 7 月 26 日)第 2 页

孙火东先生致王葵心先生手书考释》;(2)摘译耶稣会士巴笃里(Daniello Bartoli,1608—1685)意大利文《耶稣会史·中国之部》(*Dell' historia della Compagnia de Giesv*:*La Cina*,Roma,Nella stamperia d' Ignatio de' Lazzeri,1663)有关孙元化之史料,并指出这些史料来自入华耶稣会士曾德昭(Alvaro de Semedo,1586—1658)、金尼阁等人之记录及手札;(3)摘译耶稣会士奥尔来盎(Pierre Joseph d' Orléans,1641—1698)《鞑靼人两次征服中国记》(*Histoire des deux conquerans tartares qui ont subjugué la Chine*,A Paris:Chez Claude Barbin,au Palais,sur le second Perron de la sainte Chapelle,1688)有关孙元化及毛文龙的史料;(4)附抄《孙元化在狱中记与王徵论交始末》(崇祯五年〔1632〕七月吴人孙元化书;张泰(?—1633)识语;华池温自知与亨崇祯十三年〔1640〕春日跋)〔手迹藏于右任(1879—1964)处〕[①]。

同年秋,夏定域(1902—1979)致函方豪谓发现毛文龙从葡人习军事学与习葡文两项史料,方豪遂撰《再与向觉明先生论毛文龙事》一函,把这一信息转告向达[②]。

1943年秋,欧阳琛致方豪书,除问及耶稣会士奥尔来盎的生平及《鞑靼人两次征服中国记》所记毛文龙事之权威性外,尚询及两个疑难:一为满洲人入关前于设计造西洋火炮之技术问题;二为外籍或汉人铳师转投满洲与大炮点放瞄准技术的传播[③]。约于1943年末,方豪覆函欧阳琛,覆函的内容重点如下:

(1)奥尔来盎为17、18世纪之际耶稣会之史学家,撰有《暹罗首相公斯当传》(*Histoire de M. Constance, premier ministre du Roi de Siam, et de la derniere revolution de cet etat*,Lyon,Chez les Freres Duplain,Libraires,rue merciere,1754)、《利玛窦传》(*La vie du pere Matthieu Ricci de la Compagnie de Jesus*,A Paris:Chez George & Louis Josse,1693)及《鞑靼人两次征服中国记》,史料皆取材自耶稣会士之报告与函牍,故其书之信凭性亦颇可靠;

(2)陈述后金皇太极(1592—1643)天聪五年(1631)以六七月时间铸造红衣大炮四十门的可能性;

(3)摘译有关葡兵援明之西文史料为汉文,如金尼阁《1621年中国报告》(*Relatione delle cose piv notabili scritte negli anni* 1621,*dalla Cina*,Roma,L'erede di B. Zannetti,1624)〔123、139—140、150—151页〕;巴笃里《耶稣会史·中国之部》(693、695—696、716—717、719—720、771—772、961、967—970等页);耶稣会士祁维材(Václav Pantaleon Kirwitzer,1588?—1626)《1620年中国报告》(*Relatione delle cose piv notabili scritte negli anni* 1620,*dalla Cina*,Roma,L'erede di B. Zannetti,1624)〔75页〕(该报告乃系祁维材于1620

① 方豪《复向觉明先生(达)论孙元化及毛文龙事·复书》,第225—228页。

② 方豪《再与向觉明先生论毛文龙事》,方豪《中外文化交通史论丛》第1辑,第230—231页。

③ 方豪《明末西洋火器流入我国之史料:复欧阳伯瑜(琛)先生论满洲西洋火器之由来及葡兵援明事(附来书)》,《东方杂志》第40卷第1号,1944年1月15日,第49—54页;收入方豪《中外文化交通史论丛》第1辑,第231—233页。

年11月28日自澳门寄出);曾德昭《中国全史》(*Imperio de la China. I cultura evangelica en èl, por los religios de la Compañia de Iesus*, Edited by Manuel de Faria e Sousa[1590—1649], Madrid, Impresso por Iuan Sanchez a costa de Pedro Coello, 1642; *Imperio de la China, y cultura evangelica en el, por los religiosos de la Compañia de Jesus*, Lisboa Occidental: En la Officina Herreriana, 1731)(348—350页);卫匡国(Martino Martini, 1614—1661)《鞑靼战纪》(*De bello Tartarico historia: in quâ quo pacto Tartari hac nostra aetate Sinicum imperium inuaserint, ac ferè totum occuparint narratur, eorumque mores breuiter describuntur cum figuris aeneis*, Amstelodami: Apud Iohannem Ianssonium Juniorem, 1665);

(4)摘译有关公沙的西劳远征之文及耶稣会士陆若汉的资料,如曾德昭《中国全史》(96页);巴笃里《耶稣会史·中国之部》(911—913等页)[①]。

1944年,方豪把覆函删去首尾两段,改题为《明末西洋火器流入我国之史料:复欧阳伯瑜(琛)先生论满洲西洋火器之由来及葡兵援明事(附来书)》,刊于《东方杂志》40卷1号[②]。由于《明末西洋火器流入我国之史料》缺原覆函最后一段,兹补录如下:

> 且曾德昭谓北上澳门援军凡四百人,多数为葡萄牙籍,少数为中国人,但亦曾受训练,而为优秀之炮手。巴笃里则称北上者有炮手二百人,巨炮一大队,又明廷盖已在某英船上得炮三十尊,可知足下(按即指欧阳琛)假定赴登铳师不止三十五人,实极合理也。又民国十九(1930)年,中央研究院历史博物馆在北平征集及发掘古炮一千余尊,内有一千五百五十年荷兰东印度公司所造之古炮及葡萄牙人所造古炮。可见西洋炮传入中国,实甚早也。此外又有一铜炮,款识为"神威大将军,大清崇德八年十二月日,重三千七百斤"。则系关外所制,时为明崇祯十六年(1643),当亦系明末教士所造也。[③]

1945年春,欧阳琛撰成硕士论文《明季购募葡炮葡兵始末》(图7a)。荣按,此论文直至欧阳琛晚年才委托其弟子方志远整理出版,初以《明末购募西炮葡兵考》,收入欧阳琛、方志远《明清中央集权与地域经济》(中国社会科学出版社,2002年),367—442页;后以《明末购募西炮葡兵始末考》为题,刊于《文史》2006年4期,213—256页。又按,欧阳琛撰写硕士论文期间,

① 方豪《明末西洋火器流入我国之史料:复欧阳伯瑜(琛)先生论满洲西洋火器之由来及葡兵援明事(附来书)》,第49 54页;氏著《复欧阳伯瑜先生(琛)论满洲西洋火器之由来及葡兵援明事》,方豪《中外文化交通史论丛》第1辑,第233—248页。荣按,两文为同一函件,惟前者复书前后部分皆整段被删去,故本节征引悉以后者为准。

② 方豪《明末西洋火器流入我国之史料:复欧阳伯瑜(琛)先生论满洲西洋火器之由来及葡兵援明事(附来书)》,第49 54页。

③ 方豪《中外文化交通史论丛》第1辑,第247—248页。

昆明各图书馆多未有庋藏欧阳琛研究课题的相关书籍。欧阳琛后来得到向达的指导和协助（包括允借向达在欧洲所抄明末清初天主教文献及所购西文古籍珍藏），所以欧阳琛在其硕士论文原稿的多个注释中均提到向达的抄本或珍藏西书，如：

- 《明季购募葡炮葡兵始末》注 49：“艾儒略《大西西泰利先生行迹》（向觉明先生手抄本）”〔方志远整理本 385 页脚注 4 与《文史》本 223 页脚注 42 均删去“向觉明先生手抄本”诸字〕。
- 《明季购募葡炮葡兵始末》注 68：“关于西士著作，昆明各图书馆均未收藏。惟向觉明先生藏英译本：M. L'Abbé Huc, *Christianity in China, Tartary, and Thibet*, 3 Vols, London, Longman, Brown, Green, Longmans and Roberts, 1857 于曾德昭此段曾加引用……”。〔方志远整理本 391 页脚注 1 与《文史》本 226 页脚注 60 均删去“向觉明先生藏英译本”以下整段文字〕。
- 《明季购募葡炮葡兵始末》注 91：“《熙朝崇正集》卷二《奏疏略》页十五至十九：陆若汉、公沙的西劳《遵旨贡铳效忠疏》中有曰：‘……’（下略）《熙朝崇正集》共二卷：（卷）一《中华天学古迹》；卷二《奏疏略》。原书未见，上文据向觉明先生抄本”（图 7b）〔方志远整理本 402 页脚注 1 与《文史》本 232 页脚注 80 均删去“《熙朝崇正集》共二卷：（卷）一《中华天学古迹》；卷二《奏疏略》。原书未见，上文据向觉明先生抄本”诸字〕。

明季購募葡礮葡兵始末
歐陽琛
一、購募葡礮葡兵之背景
二、耶穌會士傳教活動與購募葡礮葡兵
三、徐光啟強兵精器之主張與購募之經過
四、孫元化與登州之變
（一）購募葡礮葡兵之背景
西洋火器之傳入中國，始于明正德初年葡萄牙人之佛郎機礮，時中國呼葡人爲佛郎機，故名。未幾，復有荷蘭人（明人稱之爲紅毛夷）攜來之紅夷礮，與倭寇傳入之鳥銃，皆西洋火器之屬也。惟此類火器之傳入，數量既極零星，動機均屬偶然，迄萬歷天啟

图 7a　欧阳琛《明季购募葡炮葡兵始末》（未刊硕士论文〔1945 年〕）

知州陸燧、舊輔馮銓一力擔當。時銃分布城上，臣漢、公沙親率銃師伯多祿、金荅等，造藥鑄彈，修車城上，演放火銃，晝夜防禦，人心稍安。奴虜聞知，離涿二十里，不敢南下。咸稱火銃得力。臣等何敢居功，茲奉聖旨，議留火銃四位，保涿，進准火銃六位，進保京城。臣等荷蒙天主至尊、皇上恩庇，于今正月初三日，同舊輔馮銓護送到京。除臣等恭進該澳臣委黎多等歷陳報效始末一疏，并送部預先恭進火銃車架式樣二具呈覽。（下略）熙朝崇正集共二卷，一中華天學古蹟，卷二奏疏略。原書未見，上文據向覺明先生抄本。
（註九二）增訂徐文定公集卷三頁十至十一，控陳迎銃事宜疏

图 7b　欧阳琛《明季购募葡炮葡兵始末》（未刊硕士论文〔1945 年〕）注释述及向达抄本

可以说，如果没有向达的指导（包括邀请方豪论学及译述相关史料）和提供明末清初天主教文献抄本以至西文珍籍予欧阳琛作进一步研究，欧阳琛的硕士论文恐怕不易完成。但由于此论文在上世纪一直没有出版，1996 年 12 月，台湾学者黄一农撰就《天主教徒孙元化与明末传华的西洋火炮》时，即没有参考欧

阳琛《明季购募葡炮葡兵始末》。2009年，黄一农与董少新另撰《崇祯年间招募葡兵新考》，文中虽征引了经方豪删节的《明末西洋火器流入我国之史料》(来书及复书均提及向达之名)及经欧阳琛弟子方志远整理之《明末购募西炮葡兵始末考》(向达之名全被删去)，皆没有提及向达①。笔者有幸寓目向达致方豪书翰原件及欧阳琛《明季购募葡炮葡兵始末》原稿影印件，有感向达先生在探讨西洋火器传入中国及挖掘孙元化、毛文龙等人之史事上的积极推动之功长期被湮没遗忘，故特比勘钩稽相关文献及个中经纬，以志向达在明末清初西学之贡献。

六、余　论

虽然向达自1942至1944年间先后两次赴敦煌考察以及研究重点逐步转向敦煌研究，但他对明末清初入华传教士的历史一直没有忘情。1947年1月19日，向达在北平东城家中撰就《〈合校本大西西泰利先生行迹〉序》，序中缕述方豪对向达勘校艾儒略《大西西泰利先生行迹》诸本(包括牛津大学藏旧钞本〔Ms. Chin. D. 39〕、巴黎国立图书馆藏旧钞本甲〔Chinois 1016〕、巴黎国立图书馆藏旧钞本乙〔Chinois 1015〕、陈援庵先生校印本)的工作鼓励有加，并提供北平西什库北堂图书馆旧钞本(编号2102)及献县天主堂所藏旧钞本以作参校以至推介予其主持之上智编译馆出版。兹录向达《〈合校本大西西泰利先生行迹〉序》如下，以见向达与方豪之间的学术友谊：

> 艾儒略撰《大西西泰利先生行迹》，为汉文中最早纪述利玛窦事迹之著作。原有闽中景教堂刊本，艾子布教福建，故所著《利子行迹》乃刊于闽中也。然平常所能见到者大都为旧钞本，或出自钞本之新印本，闽中刊本流传极少。廿五年(1936)秋余在伦敦，得见牛津大学藏《利子行迹》旧钞本。廿七(1938)年又获读巴黎国立图书馆藏《行迹》旧钞本若干种，而闽中刊本亦赫然在目，快慰之至。当时曾将旧钞本及刊本分别传钞摄影，并加勘校，始知钞本与刊本颇有出入，或则文字详略互异，或则纪述竟有不同，遂一一记于传钞本书眉。东归以后，玄黄反复，飘泊靡定，弃置箧笥，忽忽十年。卅五年(1946)秋复返旧京，晤方杰人司铎，承告以北堂及献县天主堂尚各藏有《利子行迹》旧钞本一部，慨允代假以资参校，并怂恿写一合校本《利子行迹》，为此一代伟人纪念。余非教友，然年来于明清之际传入之西学以及东来诸西士事迹，亦曾稍稍留意。中如利子、艾子诸人，踰越七海，为道忘身，其精神视六朝以来西行求法诸大德曾何以异。读书至此，往往为之废卷低徊，不能自已。今杰人司铎以此为属，是亦个人之荣，复何敢辞。因闽中刊本《行迹》流传较少，而保存艾子原文面目亦较多，遂取以为据，所见各钞本以及自钞本

① 董少新、黄一农《崇祯年间招募葡兵新考》，《历史研究》2009年第5期，第65—86页。

出之新印本异同，则分疏于下。于是诸本荟于一篇，而异同亦一览可识矣。闽本尚有张维枢《大西利西泰子传》、李九标《读利先生传后》、《绝徼同文纪》卷五吴道南诸人题本、王应麟《钦敕大西洋国士葬地居舍碑文》，兹并附入。迩来多病，又牵于校课，以致辍作无常，幸得杰人司铎时时予以奖掖，方克勉强写定。合校本《行迹》，杰人司铎既允交上智编译馆代为梓行，用将勘校所用各本大概叙述如次，置诸卷首，以谂读者。[①]（图 8）



图 8　向达《合校本大西西泰利先生行迹》封面

此序后来再刊于方豪主编《上智编译馆馆刊》第 2 卷第 2 期（1947 年）《书林偶拾》上[②]。事实上，方豪对向达《合校本大西西泰利先生行迹》有极高评价，他在《中国天主教史人物传》的《利玛窦传》说：

> 利氏卒后不久，艾儒略（Julio Aleni）便以中文写过《大西西泰利先生行迹》，那是中文最早记述利氏事迹的著作。（民国）三十六年（1947）五月北平上智编译馆曾出版向达合校本，以闽中景教堂刊本为主，而以牛津大学、巴黎国家图书馆、北堂图书馆、献县天主堂、陈垣先生等所藏抄本及校印本加以校勘而成，最有价值。[③]

① 向达《合校本大西西泰利先生行迹》，北平：上智编译馆，1947 年 5 月 9 日，第 1 页。

② 向达《书林偶拾：〈合校本大西西泰利先生行迹〉序》，《上智编译馆馆刊》第 2 卷第 2 期，1947 年，第 144—146 页。

③ 方豪《中国天主教史人物传》，中华书局，1988 年，第 82 页。

向达先生手批本《佛国记》跋

黄　征

、(南京师范大学文学院)

向达先生是我最崇敬的学者之一,他的高尚品格,他的精湛学问,都是我的楷模。他的不幸遭遇令人扼腕,他的手稿、藏书在"文革"期间遭受抄略侵吞,以至于散失殆尽。我生也晚,无缘聆听向达先生的亲切教诲,但我拜读了他的许多重要著作,与师兄张涌泉教授合作完成了他与王重民等五位先生合编《敦煌变文集》的校注研究。我有幸收藏了他的手批本《佛国记》,从中获得许多教益。出于敬仰,我也陆续收藏了一些向达先生的真迹原件,希望通过适当的方式公布于众,与学术界的朋友共享。

一、收藏原委

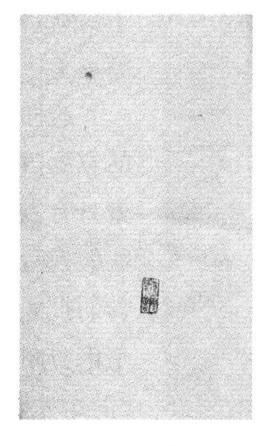
我收藏向达先生的手批本《佛国记》纯属偶然。2007 年 7 月 9 日,我去了上海博古斋拍卖有限公司的一场"古书专场"拍卖会,因为事先听朋友说有"唐人写经"在拍卖,建议我去看看,不管是真是假。我以前对于拍卖会上拍的"唐人写经"、"敦煌写经"、"敦煌遗书"之类都当是赝品,但这次由于朋友特别介绍,也就前往看看,长点见识。当时心想,如果我鉴定是真,当然义不容辞应该拍回,敦煌文物怎么可以这样到处流散;如果我鉴定是假,就给人提醒一下。可是这一天上拍了三个敦煌卷子,我鉴定都是真品,就一心要参拍。就在查验敦煌卷子的实物时,又看见向达先生手批本《佛国记》,觉得很珍贵,而且向达先生是中国敦煌学元老,我也义不容辞应该收藏他的著作资料。如果这次拍卖会都是敦煌卷子先上拍,我可能就没有足够的资金参拍向达先生的手批本《佛国记》;可是就在我拍得一个敦煌写本《金刚经》残片之后,向达先生的手批本《佛国记》就很快跟着上拍了,虽然竞争非常激烈,但终于竞拍成功。当时我身边的朋友看着我竞拍,后来都惊讶于我为何非要拍下这件《佛国记》,有何特殊意义?我回答说,这本《佛国记》是向达先生的手批真本,而向达先生是我最崇敬的敦煌学家之一,我不希望他的这本书被人拍走以至于流失海外;而且我本人也一直关注《佛国记》(又名《法显传》)的校注,搜集了不少资料,这份资料尤其重要。

拍回向达先生手批《佛国记》之后,我通过朋友请教了中国社会科学院历史研究所张弓先生,张先生就向我朋友述说了向达先生的故事。原来张先生与向达先生一家三代都很熟悉,向达先生还曾是历史所的副所长,"文革"开始后就被打成反动学术权威,红卫兵将他的书整批掠走,堆放在仓库里。张弓先生说,向达先生在被迫害致死的前几天,他还去探望过。

他说，这么好、这么有学问的敦煌学者竟遭受如此的虐待，非常哀痛。

二、真本鉴定

向达先生作批校笺校的《佛国记》系明刊本，扉页钤印着“佛陀耶舍”朱文收藏印章（图一），“佛陀耶舍”正是他的斋号。向达（1900—1966），字觉明，笔名方回，有时署佛陀耶舍。湖南溆浦人。1924年毕业于南京高等师范学校，入上海商务印书馆编译所任编辑。1930年任北平图书馆编纂委员会委员，着重于敦煌俗文学写卷和中西文化交流等领域的研究，完成力著《唐代长安与西域文明》。翌年刊出《中西交通史》。1935年秋赴欧洲，访求中西交通史、敦煌写卷、汉籍及俗文学写卷等重要资料，1938年秋，携带数百万字资料返国。返国后，先在浙江大学史地系任教，不久转任昆明西南联大历史系教授兼北京大学文科研究所导师。1941年，国立中央研究院组织西北史地考察团，向达代表北京大学于1942年春到达敦煌，考察了莫高窟（千佛洞）、万佛峡等。返重庆后，发表《论敦煌千佛洞的管理、研究及其连带的几个问题》。1943年7月—1944年，向达作为西北科学考察团历史考古组组长，再赴河西。他两到敦煌，除对敦煌地区诸石窟留下了重要记述外，写成多篇有关敦煌和西域考古方面的论文初稿，后来陆续发表。1949年后，向达任北京大学教授、图书馆馆长、中国科学院历史所第二所副所长兼学部委员等职。1959年以后刊出了一系列中外交通史资料，并发表有关中西交通、南海交通、敦煌学方面论文多篇，出版了《蛮书校注》。



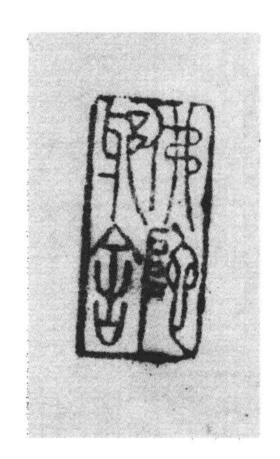


图1 《佛国记》钤印“佛陀耶舍”的位置和放大图

向达先生的笔迹有着鲜明的个性特征，比较容易辨别。例如《佛国记》的首页批校就十分典型：

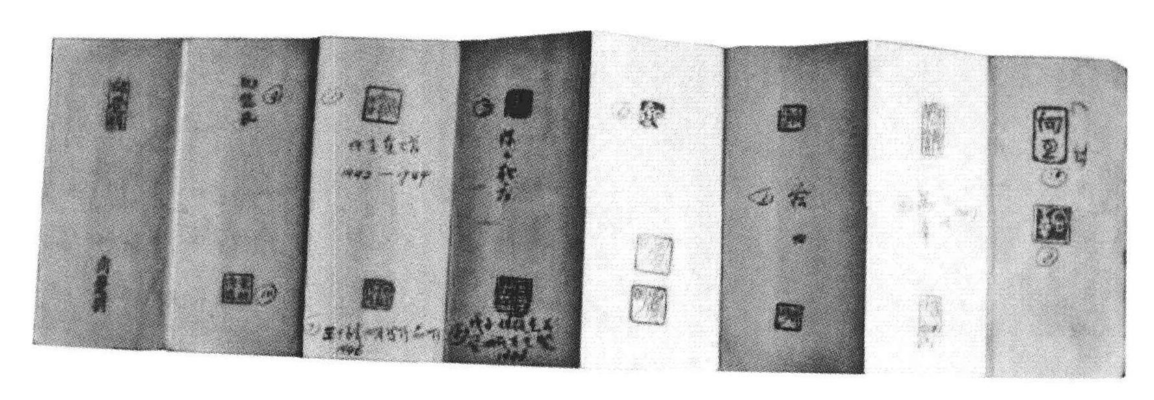
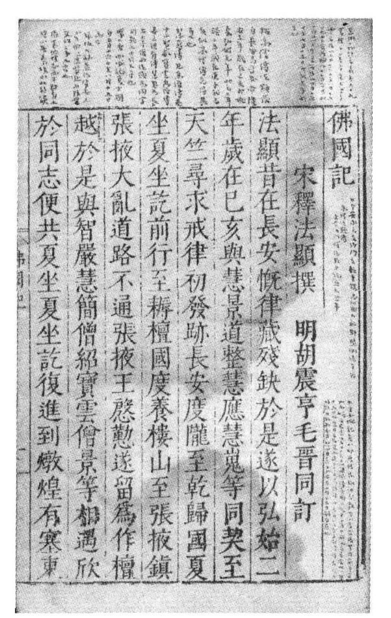


图2 向达先生印谱



佛國記
宋釋法顯撰　明胡震亨毛晋同訂
法顯昔在長安慨律藏殘缺於是遂以弘始二
年歲在己亥與慧景道整慧應慧嵬等同契至
天竺尋求戒律初發跡長安度隴至乾歸國夏
坐夏坐訖前行至耨檀國度養樓山至張掖鎮
張掖大亂道路不通張掖王慇懃遂留爲作檀
越於是與智嚴慧簡僧紹寶雲僧景等相遇欣
於同志便共夏坐夏坐訖復進到燉煌有塞東

图 3 《佛国记》的首页批校真迹

这样的真迹批注，在《佛国记》不足一百页的书中，一共有七十多条，笔迹完全一样。要特别提请注意的是，向达先生的批注是用毛笔书写的蝇头小字，甚至比蝇头还要小，但是字字清晰，笔笔到位，不是现在一般的人所能仿写的。我细心测量了一下，得到的数据如下：

这样书写的字宽，约等于我们现在书本排版横排 5 号字的宽度（15 字 57mm 宽，每字 3.8mm 宽），属于微雕技术，大概只有古代书生考秀才、考进士时处心积虑抄写的“夹带”才能做到写得那么细小而清晰可辨，一字不爽。有鉴于此，这样的批注不是当今的一般仿写者所能做得到的。再比较一下由曾昭燏先生家属提供的向达先生书信真迹（见荣新江编《向达先生敦煌遗墨》），就更清楚了：

向达先生手批本《佛国记》的学术价值，从不同的专业领域来看会有不同的体现。最主要的可能有这样一些方面：

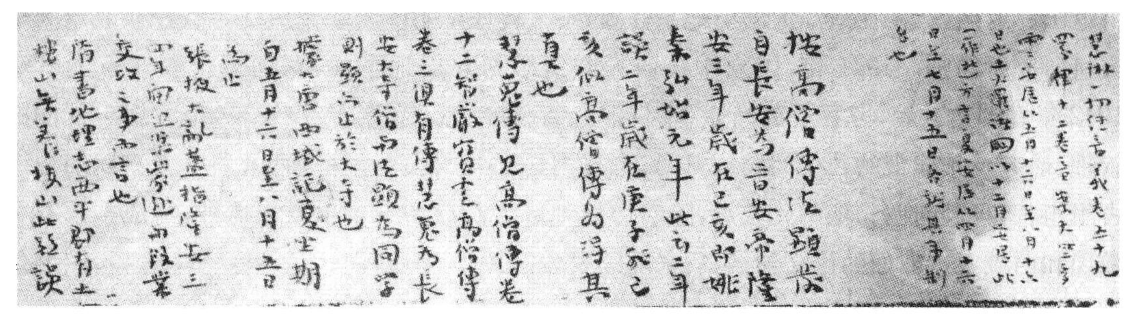


图 4 《佛国记》的首页批校真迹（上端部分）

图 5 《佛国记》的首页批校真迹（上端局部之一）

图 6 《佛国记》的首页批校真迹（上端局部之二）

1. 中西交通史研究的珍贵资料

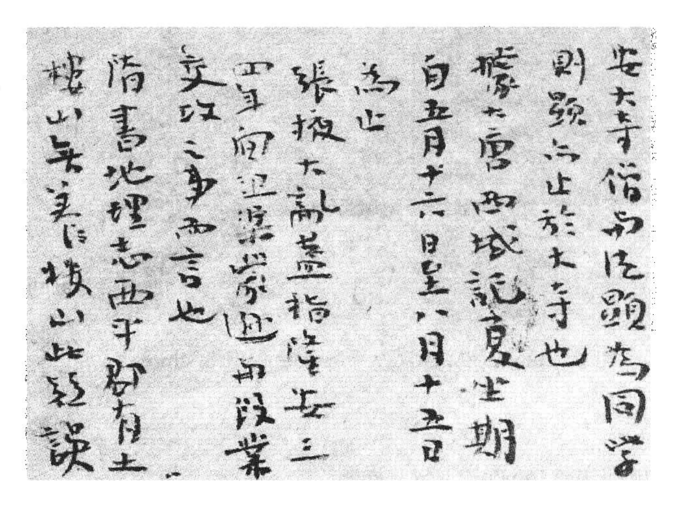


图 7 《佛国记》的首页批校真迹(上端局部之三)

向达先生一向致力于中西交通史的考证研究,他的主要著作都是这个方面的,例如:(1)《中西交通史》,中华书局,1930,1941;(2)《东方艺术与西方艺术》,上海商务印书馆,1933.12;(3)《唐代长安与西域文明》,哈佛燕京学社 1933 燕京学报专号之二;三联书店,1957;(4)《匈奴史》译本,商务印书馆,1934;(5)《中外交通小史》,商务印书馆,1934;(6)《斯坦因西域考古记》译本,中华书局,1936,中华书局/上海书店,1987;(7)《鞑靼千年史》译本,商务印书馆,1937;(8)《社会科学史纲》译本,重庆商务印书馆 1944,1950;(9)《敦煌》,向达等著,学习书店,1951;(10)《西洋番国志》校注,中华书局,1961;(11)《郑和航海图》整理,中华书局,1961;(12)《两种海道针经》校注,中华书局,1961;(13)《蛮书校注》校注,中华书局,1962;(14)辑《大唐西域记古本三种》,中华书局,1981;(15)《西游录》校注,中华书局,1981。然而,我们从他的著作选目中没有看到有关《佛国记》、《大唐西域记》、《高僧传》、《洛阳伽蓝记》等重要西域交通史典籍的校注著作,说明他当时虽然已经在这方面作了深入的研究,也出版了经典之作《唐代长安与西域文明》等等,但是可能还没有足够的资料汇编和充裕的撰著时间,他需要足够多的类似《佛国记》批注这样的第一手资料工作,然后才下笔撰稿。令人悲痛的是,向达先生没有等到这一天,他走得太早,被害得太惨,真正要做的大项目没有来得及完成。有鉴于此,中西交通史研究的学者应该能从中得到珍贵资料,并且获得多方面的教益和启迪。例如下面这一页的批注,就既有中文古籍的引用,又有外文资料的标注,非常能够显示向达先生学贯中西、旁征博引、巨细不漏的学术风格。

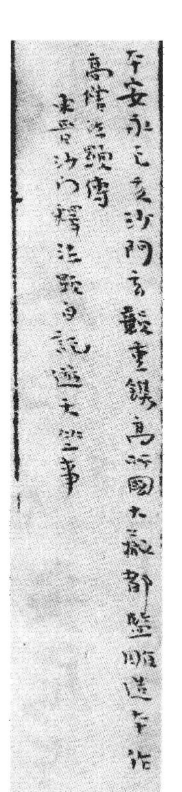


图 8 《佛国记》的首页批校真迹(右侧局部)

2.《佛国记》校注考证的重要参考

《佛国记》的研究、校注,虽然我们看到有了日本学者足立

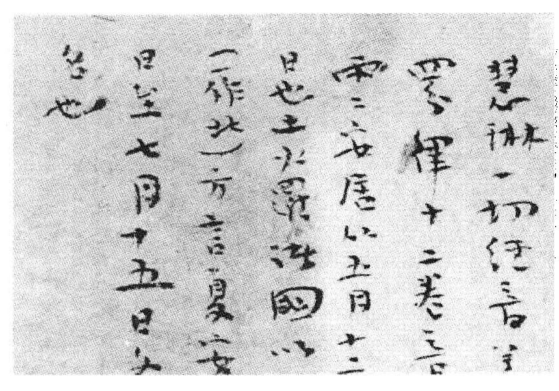


图 9　38mm 宽，每字连空隙宽度仅有 5.4mm

喜六的《考证法显传》、长泽和俊的《法显传校注》，和章巽先生的《法显传校注》，但是向达先生的批注仍然是不可忽视的重要资料，可用于新校注本的订补采掇。

3.《向达全集》编纂必不可少的组成部分

如果有朝一日编纂《向达全集》之类书名的向达先生文集，这本《佛国记》手批本显然是必须收入的，因为它属于向达先生用力最勤的研究领域的重要文献资料手批本，从中能够显示向达先生的治学方法、治学精神，和提供我们的许多资料来源。

图 10　93mm 宽，每字连空隙宽度仅有 4.6mm

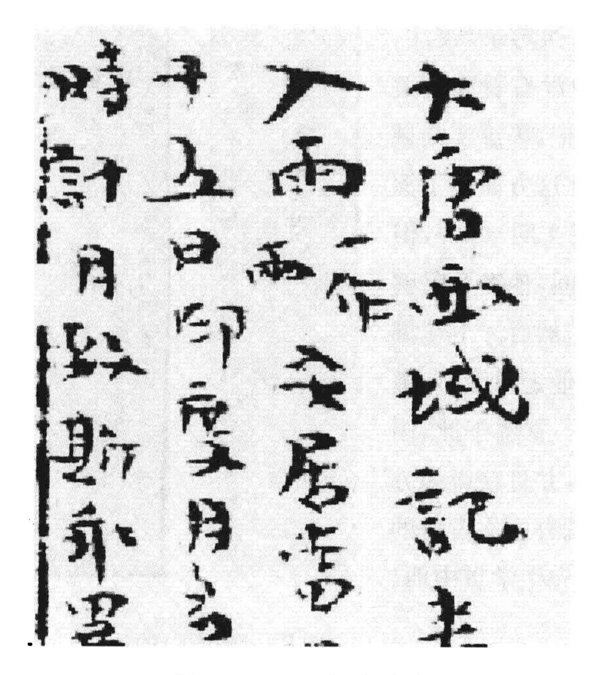
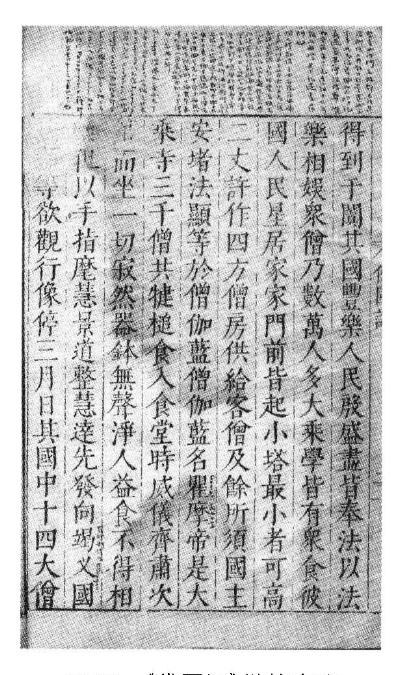


图 11　14mm 宽，每字连空隙宽度仅有 3.5mm



得到于闐其國豐樂人民殷盛盡皆奉法以法
樂相娛衆僧乃數萬人多大乘學皆有衆食彼
國人民星居家家門前皆起小塔最小者可高
二丈許作四方僧房供給客僧及餘所須國主
安堵法顯等於僧伽藍僧伽藍名瞿摩帝是大
乘寺三千僧共揵槌食入食堂時威儀齊肅次
第而坐一切寂然器鉢無聲淨人益食不得相
呼但以手指麾慧景道整慧達先發向竭叉國
法顯等欲觀行像停三月日其國中十四大僧

图 12　《佛国记》批校真迹

4. 严谨治学的典范例证

前辈学者治学之谨严，为人称道者不少，但是要做到向达先生的那么一丝不苟，那么周密深入，却并非易事。我们手捧前贤的批注本阅读，觉得无比亲切，觉得他的批注，甚至一字一句的书写，都精神俱在，令人神往。当我们拿着前贤的手稿、批注凝思伫立的时候，是否会觉得自己也应该做得像他们一样认真，一样细心，甚至一样精致呢？我想会的，至少我会这样的。

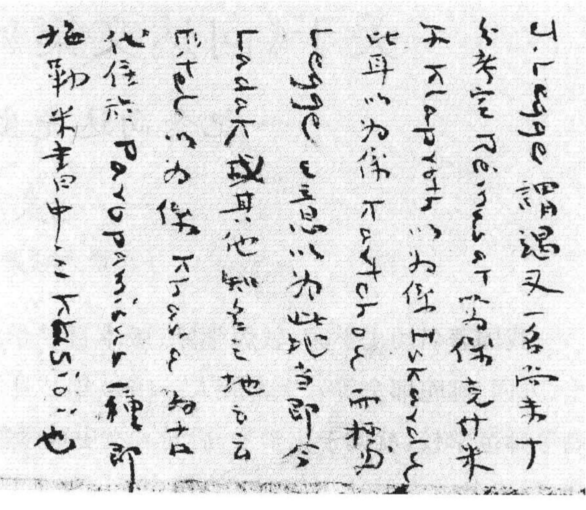


图 13 《佛国记》批校真迹(上端局部之一)

图 14 《佛国记》批校真迹(上端局部之二)

（2010 年 6 月 9 日深夜写于南京北斗居，谨以此文祭奠向达先生在天之灵。）

关于《向达文集》的编辑与出版

——纪念向达先生诞辰110周年

徐文堪

（汉语大词典编纂处）

我国著名历史学家、敦煌学家、版本目录学家和图书馆学家向达，字觉明（笔名觉明居士、方回、佛陀耶舍等），土家族人。1900年2月19日出生于湖南省溆浦县。1919年入南京高等师范学校，就读于化学系，后转入文史地学部，专攻历史学。1924年毕业于国立东南大学（后更名中央大学、南京大学）历史系。毕业后至1930年任上海商务印书馆编译所编辑。自1930年8月起，为北京图书馆馆员，曾任编纂。1934年在北京大学兼任历史系讲师。1935年秋，因在北图"服务五年成绩卓著，并对于经典夙有研究"，以交流研究馆员身份被派往欧洲。向先生先后在英、德、法三国考察、研究和抄录敦煌吐鲁番写卷、中外交通史资料、明清在华天主教会史料和有关太平天国文献，历时三年，成绩斐然。1938年秋，他携带数百万字资料和大量照片回到抗战正殷的祖国。回国后先应聘到已迁至广西宜山的浙江大学史地系任教，不久即赴昆明任西南联大历史系教授，兼任北大文科研究所研究生导师。1941年参加由中央研究院组织的西北史地考察团，任考古组组长，于1942—1944年两次经河西走廊到达敦煌，考察莫高窟、榆林窟等。1946年随北大复员回到北京，一直任北京大学教授。1948年兼任北大图书馆馆长。1949年新中国成立后，除在北大执教，1955年兼任中国科学院哲学社会科学部委员（院士），1954年被任命为中科院历史研究所第二所第一副所长。1957年在反右运动中被错划为"右派"。1966年在"文化大革命"期间受迫害，于11月24日因病逝世。

向达先生治学严谨，学术视野广阔，著述甚丰，在敦煌学、中西交通史、民族史、边疆史等领域都有突出贡献。即以敦煌吐鲁番学而言，他的代表作《唐代长安与西域文明》（论文集，三联书店1957年第一版）中所收相关论文向为中外学术界所重视，至今引用不断。除此之外，他还留下许多重要的学术遗产，如1942—1944年间在敦煌考察时所录当地保存的敦煌文献稿本，已编为《敦煌余录》。该书由北京大学荣新江先生整理，收入其所编《向达先生敦煌遗墨》，中华书局于2010年出版。全书达30册的《王重民向达先生所摄敦煌西域文献照片合集》，经国家图书馆善本特藏部整理编辑，已由国家图书馆出版社在2009年出版。诚如荣教授所说，睹物思人，我们不能不感念向达先生等前辈的卓越贡献。笔者在从事《汉语大词典》及其补订本的编纂工作中，时时不能离开《敦煌变文集》（人民文学出版社1957年版）

一书。此书由向先生和王重民、王庆菽、周一良、启功、曾毅公等共六位先生编辑，他们在整理校勘时，根据照片或原卷过录一个本子，然后由一人主校，其余五人轮流互校一遍，把各人校勘的意见，综合起来，作为校记，附在每一篇后面。因此，校录文字基本上能保存写本原貌。虽然由于客观条件的限制，不免存在一些漏字和误字，但这部书对敦煌学的各个领域，特别是语言、文学的研究起了极大的促进和推动作用，以后半个世纪国内外的更加深入的探讨都是以此为基础的，在学术史上具有划时代的意义。

在中外交通史和西域史方面，向先生早在上世纪30、40年代就出版了《中西交通史》、《中外交通小史》等书，1933年作为《燕京学报专号》之二发表的《唐代长安与西域文明》，代表了当时对唐代中原与西域文化关系史研究的最高水平，受到国内外学者的普遍好评。向先生所写中国古代和南海国家关系、16世纪至鸦片战争期间中国与欧洲诸国文化交流史和郑和下西洋方面的论文，也都具有开创意义。特别重要的是，向先生在1958年筹划了《中外交通史籍丛刊》的编辑出版。“文革”以前，这套丛书已经出版了由向先生亲自整理的《西洋番国志》、《郑和航海图》、《两种海道针经》三种。向先生去世后，至上世纪70年代末期，中华书局决定恢复出版这套丛刊，并由谢方先生主持其事。从1979年至今，丛刊已共出版三十多种，产生了深远影响。向先生生前校注的耶律楚材《西游录》，亦已收入这套丛刊。向先生对《大唐西域记》也素有研究，所辑《大唐西域记古本三种》，作为其遗作于1981年问世。向先生还曾为杰出的史学家和翻译家冯承钧（1887—1946）先生的论文集《西域南海史地考证论著汇辑》（中华书局1957年版）作序，对冯先生的学术成就作了满怀深情的综述。

在民族史和边疆史方面，向先生对南诏史研究用力甚勤，经过多年苦心探索，取得丰硕成果。他先后发表了《唐代纪载南诏诸书考略》（1951年）、《南诏史略论——南诏史上若干问题的试探》（1954年）、《〈蛮书校注读后〉识语》（1965年）等论文，完成了《蛮书校注》（中华书局1962年出版），为此费时二十余年。美国学者 Charles Backus 的专作 *The Nan-chao Kingdom and T'ang China's Southwestern Frontier* (Cambridge University Press，1981）把向先生的这些成果视为重要参考论著，一再征引。这本英文论著已由林超民先生译为中文，题为《南诏国与唐代的西南边疆》，由云南人民出版社于1988年出版。译者还翻译了 Helen B. Chapin 发表于《哈佛亚洲研究》（*HJAS*）第8卷（1944）上的《云南的观音像》一文，作为附录收入书中，这篇论文首次向世人介绍了对于研究南诏社会历史具有重要价值的《南诏中兴二年画卷》，并发表了画卷的照片。而据此翻译的英文抽印本，是由作者签名赠送周一良（1913—2001）先生的，周先生因向先生从事云南史地研究，又转赠向达先生，向先生再转赠西南民族史研究大家方国瑜（1903—1983）教授，方先生生前又将此抽印本捐赠云南省博物馆收藏。

除论著外，向达先生还有不少译作。早在上世纪20年代，他就与梁思成（1901—1972）

先生等合作，翻译韦尔斯（Herbert George Wells，1866—1946）的名著《世界史纲》，出版后受到国内读者的热烈欢迎，历数十年而不衰。所译《斯坦因西域考古记》（中华书局1936年版，上海书店1987年重印）在学术研究中发挥了重要作用。他还翻译了英国汉学家Edward Harper Parker（庄延龄，1849—1926）的《匈奴史》和《鞑靼千年史》（与黄静渊合译），也颇受学者关注。此外，如翻译劳费尔（Berthold Laufer，1874—1934）的名著《中国伊兰卷》和卡特（T. F. Carter，1882—1925）的《中国印刷术的发明和它的西传》这两本书中的若干章节，在中文全译本出版之前对中国读者也是很有用的。

家父徐森玉（1881—1971）先生是向达先生生前好友，两人交往颇多。如向先生在《唐代长安与西域文明》附录二《周至大秦寺略记》中就记述了1933年春向先生与家父、王庸（以中，1900—1956）先生、刘节（子植，1901—1977）先生三人同去大秦寺考察的情况，当时他们都在北图共事。此后向先生与家父常有书信来往，但向先生的来信都已在"文革"中佚失。向先生题赠家父的《西征小记》一文的抽印本亦已无存。

向先生与考古学家曾昭燏（1909—1964）有深厚友谊，早在1980年，南京师范大学中文系编《文教资料简报》就发表了向致曾的敦煌考古通信计二十九封，详细介绍了沿途见闻和考察经过。1947年向先生得到一年休假，原可去美国，但最后未去，应曾之聘至南京任中央博物院专门委员，兼中央大学史学系教授。1948年2月，他曾与中央博物院有关人员等同赴台湾举办展览（家父当时亦曾前往）。最近偶见1947年7月18日曾昭燏至家父一信，其中有关向先生内容，谨抄录如下：

> 觉明先生有覆信来，彼去美之意已坚，竟不能就此间聘，为之惆怅无似，但天木（按即王振铎，1911—1992，博物馆学家、科技考古专家）来信云彼愿就博物馆名誉职，在美代任收集采访之责，似亦聊胜于无。

关于向先生当年拟去美国一事的始末，希望关心先生生平和学术成就的学者今后作出进一步的考证研究。

在纪念向达先生诞辰110周年时，我们感到十分遗憾的是至今尚未出版一部比较完备的向达文集。向达先生的著作目录，阎万钧先生已经在二十多年前编制出《向达先生译著系年》（原载《向达先生纪念文集》，新疆人民出版社1986年版），今年3月26日敦煌研究院网站亦刊出《向达先生论著目录》。如以这两个目录为基础，将向先生已刊的学术论著和其他文章及译作搜集起来，再加上现存的未刊文稿（包括日记、书信等），编一部多卷本的《向达文集》，由向达先生生前服务有年的中国国家图书馆所属出版社出版，将使向先生的学术遗产得到更充分、更便利的运用，并得以发扬光大，这是我们的衷心希望。至于向先生生前参编或参译的篇幅较大的书，如《太平天国》和前已述及的《敦煌变文集》、《世界史纲》等，则不必

收入，以免重复。

参考文献

荣新江编《向达先生敦煌遗墨》，中华书局，2010 年。

沙知编《向达学记》，北京：三联书店，2010 年。

阎文儒、陈玉龙编《向达先生纪念论文集》，乌鲁木齐：新疆人民出版社，1986 年。

向达《〈中外交通史籍丛刊〉整理缘起》，1960 年。

谢方《忆我和向达先生的首次见面》，载《学林往事》，北京：朝华出版社，2000 年。

谢方《记 1935 年向达在伦敦给舒新城的一封信》，《书品》2004 年第 5 期。

杨志玖《回忆向达师》，载《学林往事》，北京：朝华出版社，2000 年。

张红扬主编《北京大学图书馆藏西文汉学珍本提要》，桂林：广西师范大学出版社，2009 年。

（附件为首次发表）

國立中央博物院籌備處用箋

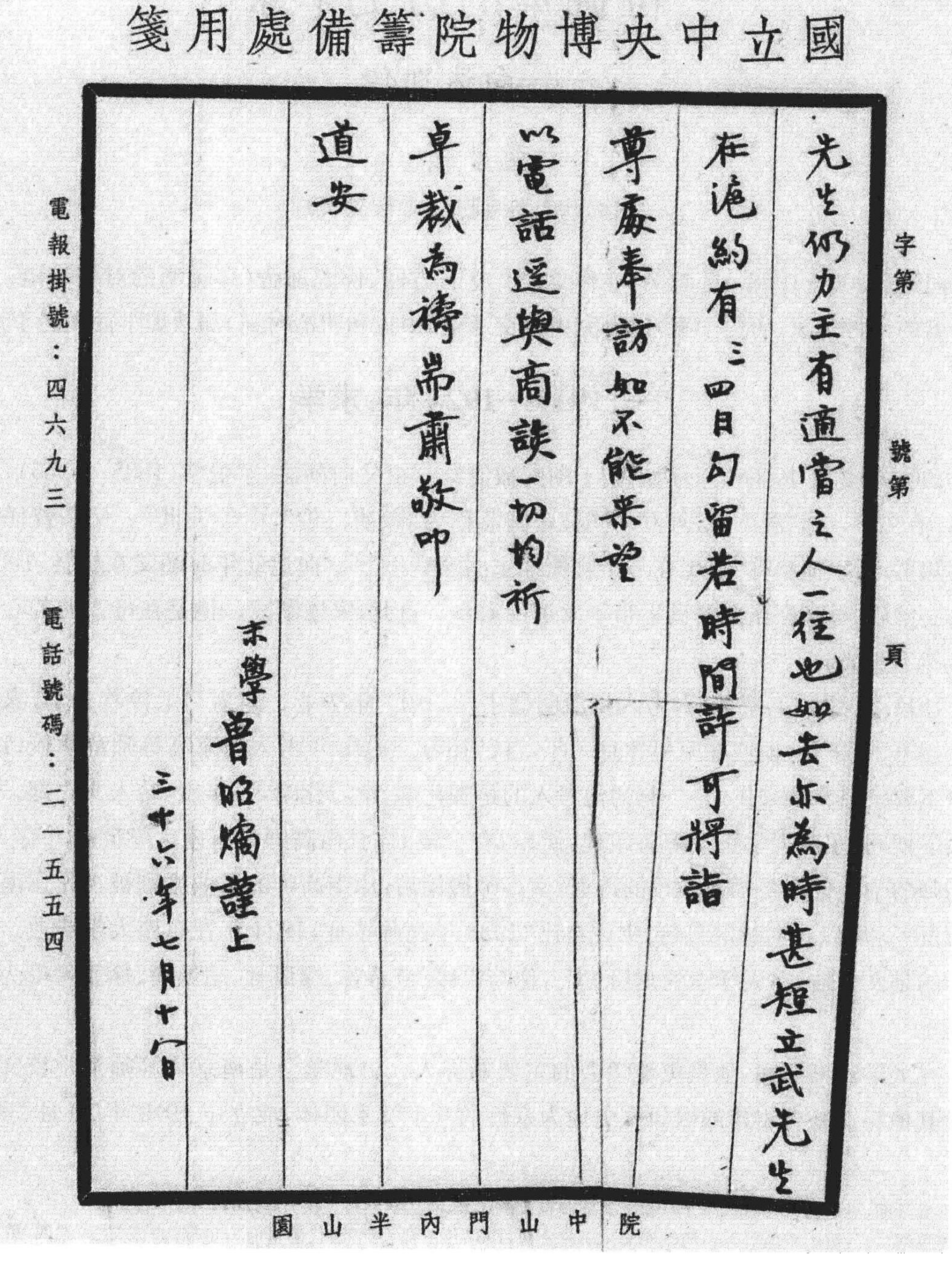
字第　號第　頁

森玉前輩先生道席前在滬獲侍
教益並蒙
賜予厚待感幸之私非楮墨所能罄也覺明先生有覆信
來彼去美之意已堅竟不能就此間聘為之悵惘無似但天木
來信云彼願就博物院名譽職在美代任收集採訪之責似
此亦聊勝於無立武先生於昨夜來滬臨行匆匆以電話相告
命函達
尊前能否撥冗往日本一行因為戰時文物損失事雪艇

電報掛號：四六九三　電話號碼：二一五五四

院址中山門內半山園

图1　曾昭燏致徐森玉信札(一)



國立中央博物院籌備處用箋

字第　號第　頁

先生仍力主有適當之人一往也如去亦為時甚短立武先生
在滬約有三四日勾留若時間許可將詣
尊處奉訪如不能來望
以電話逕與商談一切均祈
卓裁為禱耑肅敬叩
道安

末學曾昭燏謹上

三十六年七月十六日

電報掛號：四六九三　電話號碼：二一一五五四

院中山門內半山園

图2　曾昭燏致徐森玉信札(二)

一位倔犟的历史学家

——向达别传

孟彦弘

（中国社会科学院历史研究所）

向达（1900—1966），字觉明，亦作觉民。笔名方回、佛陀耶舍（即觉明的对应梵语）。现代著名的考古学家、历史学家，以研究中西交通史（中古和明清时期）和敦煌学而闻名于世。

一、1919—1924年：求学

1900年2月19日[①]，向达出生于湖南溆浦县。祖父向师棣，字伯常（1835—1865），入佐曾幕，治文书，与同邑严咸、舒焘一同被曾国藩称为“溆浦三俊”，中年去世[②]。父亲曾任广东梅县知事，所以他自称“出生在一个官僚地主的家庭里”[③]。向达幼年时随父在梅县，1909年父亲去世后，母亲在亲友资助下带子女返回家乡。自此，家境渐衰。他是在母亲的苦心孤诣的培养下长成的。

1911年入小学，毕业后，考入长沙明德中学，1917年毕业。因为马上接着升学，家庭有些负担不了，于是，他便在家里休息一年，自己补习。1919年考入南京高等师范学校（这样，可以不要家里花钱来供学）。起初他考入的是理化部，学习化学，一年后，转入文史部。在他读大学期间，东南大学正在筹备组建，所以，有一段时间，南高师与东南大学同时并存，原来南高师的学生仍享受师范学校的待遇，南高师撤销后，原南高师的毕业生则被视作东南大学的校友[④]。所以，《向达的自传》中说自己“1923年高师毕业，1924年在东南大学毕业。在师范学的是文史地，在大学学的是历史”。他与王庸、范希曾、缪凤林、胡焕庸、徐震堮等为同级同学[⑤]。

在大学读书期间，他是史地学会的主要领导人。史地学会是南京高等师范学校文史地部及其他科系联合组建的以研究史地为宗旨的学生学术团体，成立于1919年10月。同时，

---

① 准确日期，见潘乃穆《向达、潘光旦和土家族调查》，沙知编《向达学记》，三联书店，2010年。

② 姜穆编《曾国藩的幕僚群》，台湾黎明文化事业公司，1987年。郑天挺《清代的幕府》，也据《庸庵文编》卷四，曾国藩幕僚中列有向师棣（《清史探微》，北京大学出版社，1999年，第284页）。向达生前也曾给他的学生邓锐龄谈到过他祖父的事情，见邓锐龄《忆向觉明师》（下引邓锐龄先生的回忆，均指此文），沙知编《向达学记》。向师棣墓志铭，见黎庶昌《拙尊园丛稿》卷二。

③ 《向达的自传》，沙知编《向达学记》。

④ 《南京大学校史资料选辑》，《南京大学学报》丛书，1982年，第122—125页。

⑤ 胡焕庸《怀念柳翼谋先生》，柳曾符、柳佳编《劬堂学记》，上海书店出版社，2002年，第67页。

他们先后聘请柳诒徵、竺可桢、徐则陵等老师为该学会的指导员。1921年11月，学会的机关报《史地学报》创刊。柳诒徵说自己"与同事诸教授创办《学衡》及《史地学报》杂志，提倡学生研究"①。诸葛麒、胡焕庸、陈训慈、张其昀、向达和郑鹤声等同学是学会的主要领导人，其中又以张其昀、向达、郑鹤声三人最为重要；《史地学报》第二卷以后的编辑方向，基本上就是由他们三人所主导的②，所以有的传记说向达"1922年至1924年任《史地学报》编辑"③。

史地学会重视进行实地考察。指导教师也提倡用史书的记载，与实地考察相结合，进行研究。这对向达的治学起了不小的影响。大学刚刚毕业，他便与郑鹤声一同考察了摄山。有趣的是，日后郑鹤声以治明代郑和下西洋而为学界所重视，而在向达的研究中，明清时期的中外关系也是一个非常重要的部分。他们这一共同的学术取向，与他们在南高师（后为东南大学）的学习实在是密切相关的。

二、1925—1930：供职于商务印书馆

大学毕业后，向达于1924年夏考入了商务印书馆编译所，任英文见习编辑。同时，还参加中国史地学会，帮助柳诒徵编辑《史学与地学》。1927年，还被柳诒徵聘为江苏省立国学图书馆访购部和印行部主干，始从事图书馆工作④。

在商务印书馆，起初在百科全书委员会译百科全书稿。据说，其时主持商务印书馆编译所的何炳松，为了尽快编辑出版这部百科全书，要求编译所员工每天至少翻译1500字；如当天未完成，需次日补足。工作的紧张是可以想见的。后在，向达调至史地部审查校对史地书稿⑤。

就向达翻译工作的内容而言，大致可以分为三个方面。第一，是关于外国史地方面的内容，如他独译或参与翻译的《印度现代史》、《世界史纲》等。第二，是有关中国印刷术的研究，以卡特（又译作加特、加脱）的研究成果为最多，如《吐鲁番回鹘人之印刷术》、《日本孝谦天皇及其所印百万卷经咒》、《高丽之活字印刷术》、《中国印刷术之发明及其传入欧洲考》，等。第三，是关于中西交通史的内容，又以汉唐时期的西域史地为主，如《苜蓿考》、《葡萄考》、《高昌考古记》；属于译介的，如《斯坦因黑水获古纪略》、《斯坦因敦煌获书记》、《斯坦因第三次中亚考古略记》，等⑥。这些内容是否尽属大百科的需要，我们不能确定。我很怀疑，翻译工作不尽是围绕大百科全书的编撰进行的；特别是从向达后两方面的翻译工作来看，当时编译所可

---

① 柳诒徵《自传与回忆》，《劬堂学记》，第9页。

② 彭明辉《历史地理学与现代中国史学》，转引自《劬堂学记》，第226、239页。

③ 柳符生《（劬堂）同学弟子传略·向达传》（《劬堂学记》，第377页）。按，该传将向达入大学时间系于1920年，误。

④ 关于向达在商务工作期间，帮助柳诒徵编辑《史学与地学》，并兼任国学图书馆事，只见于柳符生所作《（劬堂）同学弟子传略·向达传》（《劬堂学记》，第377–378页）。另，该传称向达入商务印书馆是1925年，误。

⑤ 参其履历，《向达学记·编后记》。

⑥ 本文所引向达著译系年，均据万钧所编《向达先生著译系年》，《敦煌艺术的拓荒者 西域文明的采珠人》附录，《中国当代社会科学家》第3辑，书目文献出版社，1983年。

能在一定程度或一定范围内，允许翻译者根据自己的爱好、特长来选择翻译的内容。

我们从向达此后的研究领域主要是中西交通史来看，这几年的翻译工作对他一生的学术研究的取向起了非常重要的作用。我们甚至可以说，他终生的研究工作，就是在他翻译后两方面的著作中开始起步的。比如，他在连续译出美国学者卡特有关印刷史的论著之后，便于1928年发表了《唐代刊书考》①。他对有关西域史地的著作的翻译，以及相关著作的书评、介绍，更是与他日后所研究的西域史地密切相关。

1925年12月，他与郑鹤声到摄山(即栖霞山)，考察千佛岩的隋代舍利塔，次年便就考察所得，在商务印书馆主持的《东方杂志》上发表了《摄山佛教石刻小纪》。该文虽然是对千佛岩佛教石刻的录文，但并没有采用金石跋这样的旧体裁，而是采用了论文体，其中还引用了日本学者的相关论著。这表明他要在佛教史及佛教艺术史的背景下来讨论所谓的佛教石刻。同年，在《学衡》上发表了《龟兹苏祇婆琵琶七调考原》，1929年发表《论唐代佛曲》。前文讨论的是苏祇婆琵琶七调与印度北宗音乐的关系。后文与前文密切相关，认为佛曲源于苏祇婆瑟琶七调，而敦煌发现的所谓俗文学的材料，并非罗振玉所命名的"佛曲"。换言之，佛曲与敦煌所出的俗文学材料是两回事。此文对敦煌文书中唐代俗文学的认定意义重大，王重民从学术史的角度对此作了高度评价：

> 最初把"变文"写本搜辑印行的是罗振玉，但他还不知道"变文"这一名称，所以称为佛曲，这就是《敦煌零拾》中的《佛曲三种》(公元一九二四年)。他称为"佛曲"，是由于他认为这类的作品就是宋人小说中"说经"的一类的肇端。当时，徐嘉瑞作论文，郑振铎编目录，都沿用了这一名称。直到一九二九年，向达撰《论唐代佛曲》一文，才判定"敦煌发见的俗文之类而为罗先生所称为佛曲者，与唐代的佛曲，完全是两种东西"。从此以后，对于"变文"的研究，在范围，内容和体裁等方面，又深入了一步。②

《龟兹苏祇婆琵琶七调考原》和《论唐代佛曲》，都是在中西交通史的大背景下，来研究印度通过中亚对中原文化的影响。他在《论唐代佛曲》中的"引子"中说："民国十四年的夏天，我偶然翻阅《隋书·音乐志》，看到纪龟兹人苏祇婆传来瑟琶七调的一段，觉得其中所有相当于中国羽声的般赡调，纯然是一种梵音，当时心中以为苏祇婆所传的七调，大约是出于印度。"这个问题的提出，似乎出偶然，所以有学者称此文"系因读《隋书·音乐志》而捉笔成文"③。但是，他能在读到《隋书·音乐志》的这段记载时，联系到印度音乐，已说明他对中亚与印度的关系早已留心了。同时，两文中所引用的史料，除传统文献之外，还有敦煌文书。他在《论唐代佛曲》第四节

① 以研究中国古代印刷史名家的张秀民在《忆与向觉明先生交往的琐事》(《书品》2004年第2辑)中说："向先生又最早写出《唐代刊书考》，对印刷史之研究亦有筚路蓝缕之功。"

② 王重民《敦煌变文研究》，《敦煌遗书论文集》，中华书局，1984年，第184—185页。

③ 张广达《向达先生文史研究的贡献》，《张广达文集》之《史家 史学 与现代学术》，广西师范大学出版社，2008年，第200页。

中,特别交待了自1907年以来的斯坦因、伯希和以及北京京师图书馆所藏的敦煌文书:

> 谈中国文化史的,平空添了将近两万卷的材料,不仅许多古书可藉以校订,许多佚书可藉以考见一二,那时中国文化同西域文化在敦煌一带融合交流的情况因而著明;尤其重要的便是佛教美术同俗文学上的新发现。

其实,他在1928年发表的《唐代刊书考》中主要利用的也正是敦煌文书。可见,他在中西交通的大背景下,利用新发现的史料,研究文化交流的学术取向,在这个时期已经确立。他的这一研究取向,一方面是他在南高师和东南大学时期,受柳诒徵等学者的文化史研究的影响;另一面,也受到当时新史料发现——如敦煌文书的发现之于俗文学的研究——的刺激,所谓"近来研究俗文学之风大盛,于是敦煌发见的这些东西,大交其运",正说明了这一点。而《论唐代佛曲》的写作,正有着郑振铎的影响。他在文中说:"至于敦煌发见的俗文学,西谛先生别有一篇专文论此,我可不用饶舌。"(这就是郑氏发表于1929年3月《小说月报》20卷3号上的《唐代的俗文学》)。文后有很长的一篇作于民国十八年(1929)四月二十日夜的"附记",专门交待了这篇文章交郑振铎读后所提的意见,以及他对这些意见的看法。这篇文章发表于同年10月的《小说月报》20卷10号。日后成为他最亲近的好友之一的谢国桢,曾在回忆中说他"为人耿介,方正不阿,遇不平则鸣,不知者以为狂,而西谛独识其为人"[①]。向达在自传中曾说到他在商务印书馆的工作情况:"我到商务印书馆是考进去的,在这里我认识了胡愈之、叶圣陶、周建人、郑振铎诸位先生,因为他们都是当时商务的编辑。"可见,无论是私交,还是学术,在商务印书馆工作期间,对他影响较大的,是郑振铎。

最直接的研究西域史地的著作,是他发表于1929年的《汉唐间西域及海南诸国地理书辑佚》(第一辑)。这一工作未能按他的计划完成,于是在1930年,他又发表了《汉唐间西域及海南诸国古地理书叙录》,这也只是一部分。这一工作,实际是为他进一步的研究工作收集史料。如果上述工作尚属资料的积累,《论龟兹白姓》则是相关的研究著作了。这一时期他发表的书评或译介,围绕的都是西域南海的史地(如《介绍〈蒲寿庚考〉》等)。这标志着他已将西域史确定为自己最重要的一个研究对象。

有趣的是,1929年,他先后在年初和年末的《小说月报》上发表了两篇文章,前一篇是《关于三宝太监下西洋的几种资料》,后一篇即《论唐代佛曲》。此后,他又在《大公报·文学副刊》上发表了《论龟兹白姓》。而此前他在《东方杂志》上发表的《摄山佛教石刻小纪》、发表于《学衡》的《龟兹苏祇婆琵琶七调考原》以及发表于《中央大学国学图书馆第一年刊》的《唐代刊书考》,都是用文言文写的。自他在《小说月报》上发表论文始,他的论著主要便以浅近文言或白话文来撰写了。《学衡》的主办者是梅光迪、吴宓、柳诒徵等人,其中柳诒徵是他的

① 谢国桢《记清华四同学》,《瓜蒂庵文集》,辽宁教育出版社,1996年,第276页。

授业老师，也是他读大学时所参与主持的史地学会和《史地学报》的主要的指导教师；中央大学的前身就是他的母校东南大学。白话与文言、《小说月报》与《学衡》，在向达的学术人生中具有了某种象征意义。写作方式的转变，是否意味他已摆脱了南高师的学术传统，而开始融入时人称为新文化的一部分的史学研究呢?

他对西域史地的研究，主要集中在汉唐一段。但作为中西交流史，元明清时期的中西交通，也引起了他的关注，特别是明清时期的来华传教士的情况，更成为他研究中西交通史的一个重要组成部分。这一时期，他发表了《关于三宝太监下西洋的几种资料》、《元代马可孛罗诸外国人所见之杭州》、《汤若望进呈图象残存考》、《十三洋行行名考》、《书熊三拔〈泰西水法〉后》、《明清之际中国美术所受西方之影响》等。

总之，他研究的内容、研究的方法、使用的材料，都与他大学就读的南高师和东南大学的学术氛围不大相同。他是用新材料、用专题论文的方式来研究新问题的。可以说，他一生学术研究取向的奠基时期，是在他商务印书馆工作的5年间，而不是迟至在北平图书馆工作的时期[①]。作为南高师和东南大学的学生，日后却融合到了北京的学术界，确是有学术上的背景。就学界交往而论，他与南高师及东南大学的同学交往似乎并不多。他日后在北京大学工作期间，与汤用彤交往颇多，也深受其赏识；汤用彤留学回国后曾任教于东南大学，其时向达也正就读于该校。然后，他们的学术取向、学术交往，应该都已经“北化”了吧。

三、1930秋—1935年秋：服务于北平图书馆

1930年秋，北平图书馆新馆建立，经赵万里介绍，向达出任北平图书馆编纂委员会编纂，参加编辑《国立北平图书馆馆刊》[②]。当时任馆员的谭其骧曾对那时的北平图书馆的情形作过说明：

当时的北平图书馆不光是一个专司采购、编目、庋藏、借阅图书的机构，同时也是一

① 张广达《向达先生文史研究的贡献》认为向达在北平图书馆工作期间，“基本确立了研究方向和具体研究的领域”，第200页。

② 与他在这一时期共事的张秀民回忆说：“当时余在中文编目组任古书分类的编目工作，名义上为‘馆员’，而先生任‘编纂’。”(《忆与向觉明先生交往的琐事》，《书品》2004年第2辑，第12页)萧良琼在《向达》的小传中说，向达在北平图书馆任写经组组长(《中国社会科学院学术大师治学录》，中国社会科学出版社，1999年，第606页)。但孙楷第《五十年来我的学术研究(业务自传)》中，称“1930—1937年任北平图书馆编辑、写经组组长”(《学林漫录》第16集，中华书局，2007年，第23页)。方广锠《北京图书馆藏敦煌遗书勘查初记》称：“1929年，北京图书馆成立写经组。依据现存的写经组工作报告等各种档案资料，先后参加过写经组工作的先生很多，现尚可知其姓名者有：徐鸿宝、胡鸣盛、李炳寅、徐声聪、张书勋、陈熙贤、于道泉、许国霖、李兴辉、孙楷第、朱福荣、王廷燮、王少云、马淮等。”写经组组长是胡鸣盛(《敦煌学佛教学论丛》上册，中国佛教文化出版公司，1998年，第171—172页)。据此，似乎向达没有参加写经组的工作，至少不是写经组的正式成员，遑论出任组长。《向达的自传》说自己“任编辑之职”。沙知据其档案材料所整理的履历中，作“国立北平图书馆编纂，主要工作为编辑《北平图书馆馆刊》”(见《向达学记·编后记》)。都未提及其在北图参与写经组工作事。参以下引谭其骧、谢国桢的回忆，向达当时在北图的任职，似以张秀民的回忆较为准确。

个学术研究机构。除了各部主任、馆员之外,还特设编纂委员一职,网罗了向达(觉明)、贺昌群(藏云)、刘节(子植)、王庸(以中)、谢国桢(刚主)、赵万里(斐云)、孙楷第(子书)、王重民(有三)等一批中年学者在馆从事与图书整理有关的研究工作。现在回想起来,真可以说是俊彦萃集,极一时之盛。这几位先生年龄都要比我大十岁左右,早就在学术上取得了显著的成就,我以一个后辈的身分和他们亦师亦友地相与游处,关系远比在大学里的同事密切,同此我得到这几位前辈再加上同年辈的萧璋(仲圭)、张秀民(涤瞻)等同事的熏陶切磋之益,也有过于后来单纯的大学里教书的年代。①

谢国桢在回忆那时的情形时,也说:

是时馆中供职者,有赵万里、向达、贺昌群、刘节、王重民诸君,朝夕共处,以编纂之名义,而能各治其所学,在当时以为旷职,而后各有所成,殆所谓百年树人者欤。②

这样的学术环境,当然对向达的研究工作十分有利。对他的研究工作产生最为直接影响的,是使他有机会接触到大量的敦煌文书。1931—1932 年,在《国立北平图书馆馆刊》5 卷 6 号和 6 卷 2 号,他以"敦煌丛抄"为名,公布了一些北平图书馆所藏的敦煌文书,主要是变文和氏族志,其中又以变文居多;五十年代编集《敦煌变文集》时,这仍是一个重要的组成部分。这是他此前《论唐代佛曲》的关于唐代俗文学研究的继续。

在这一时期,他撰写和翻译的一系列著作,几乎都属于中西交通史的范围。如《徐光启逝世三百周年纪念》、《跋明陈诚〈西域行程记〉及李暹〈西域番国志〉》、《佛游天竺记考释》,书评《评黄文弼近著高昌三种》、《我的探险生活》(斯文赫定著、孙仲宽译)等。这些成绩,无一不是沿着他在商务印书馆工作时期所确定的研究方向的继续前行、不断探索的结果。也正是在这一时期,他完成了自己的成名作《唐代长安与西域文明》,发表了奠定其"敦煌学"学术地位的《唐代俗讲考》(日后又有增补),编写了《中西交通史》,翻译了《斯坦因西域考古记》③。这四种著作,标志着他在以西域史地为中心的中西交通史研究方面的成熟,而《唐代长安与西域文明》,空间虽在长安,所述内容却是西域的文化,可以说是"西域文明在长安"。此文对学界产生了广泛的影响,常任侠说:

1939 年时,(我)在重庆中央大学任教"中国戏剧史",受中英庚款协助,写成《汉唐

---

① 谭其骧《值得怀念的三年图书馆生活》,《长水集续编》,人民出版社,1994 年,第 476—477 页。

② 谢国桢《记清华四同学》,《瓜蒂庵文集》,第 274 页。

③ 此书虽然印行于 1936 年,实则是他在北平图书工作期间完成的。他在 1934 年 9 月给中华书局舒新城的信中说:"今夏无事,著手译英国斯坦因著中国西北考古记一书……至今译成三分之二。"1935 年 3 月,他给舒新城去信,说"弟所译斯坦因西域记一书现已脱稿"。二信见《中华书局收藏现代名人书信手迹》,中华书局,1992 年,第 107—108 页。

之间西域乐舞百戏东渐史稿》。时向达先生自英返国，同在重庆，此稿之成，受其宏著《唐代长安与西域文明》所启发者不少。[①]

荣新江评价此文云：

《唐代长安与西域文明》是唐代中西文化交流史方面的力作，此文不仅在内容所涉及的范围方面超过了前人，而且也有相当的深度，其所阐释的六个方面（即该文所标列的六个子目：流寓长安的西域人、西市胡店与胡姬、开元前后长安的胡化、西域传来的画派与乐舞、长安的打毬活动、西亚新宗教的传入——引者），迄今仍不断地被地下层出不穷的考古资料所证明。[②]

他的研究角度和研究方法，他研究所涉及的面，似乎仍为今天研究西域与中原的文化交流所承用。此文奠定了他在西域史地研究方面的学术地位。

1934年，他兼任北京大学讲师，讲授"明清之际西学东渐史"等课程[③]，标志着他在中西交通史研究方面的成就已渐得到学术界的承认。1934年，冯承钧在为自己所翻译的伯希和《郑和下西洋考》所作的《序》中，特别提到了向达对明清时期中西交通史研究的贡献：

（西方学者关于郑和的研究）在地理名物方面，固然有不少发明，但是寻究史源勘对版本的，只有伯希和一人。在这一方面说，我们中国人确又有些自豪之处。伯希和此文刊布之两年前，我的朋友向觉明（达）业已作过了一篇版本的考证（见一九二九年四月《小说月报》四七至六四页《关于三宝太监下西洋的几种资料》），他所寻究的史源较广，版本较多。比如《瀛涯胜览》尚有《国朝典故》本；《星槎胜览》两卷本尚有《国朝典故》本，罗以智校本，广州中山大学覆刻天一阁本，四卷本尚有《历代小史》本，皆是伯希和此文所遗漏者。我翻译此文以前，曾请教过他。承他的帮忙，将所藏若干不易得的刻本钞本借给我勘对。尤使我感谢的，他又录示他所鸠集的材料若干条，也是伯希和之研究所未及，所以我生吞活剥地转录于这篇序文之中。……

向觉明曾说过（引用《关于三宝太监下西洋的几种资料》，建议以郑和为中心，叙述

① 常任侠《汉唐间西域传入的杂技艺术·附注》，阎文儒、陈玉龙编《向达先生纪念论文集》，新疆人民出版社，1986年，第144页。

② 荣新江《向达〈唐代长安与西域文明〉前言》，《敦煌学新论》，甘肃教育出版社，2002年，第358页。

③ 关于他受聘到北大讲授明清之际西学东渐史的时间，万钧所作向达传系于1934年，荣新江《向达〈唐代长安与西域文明〉前言》（《敦煌学新论》，第354页）系于1933年。据他1934年9月4日给舒新城的信，说他在该年夏着手翻译斯坦因西域考古记一书时，"半途中教上了北大两点钟课，至今译成三分之二"（《中华书局收藏现代名人书信手迹》，第107页）；他的履历，也在1934年，有"在北大历史系兼任讲师半年，因出国辞去"（《向达学记·编后记》），可知此事应系于1934年。

元明时代中国与西方之交通——引者)钩稽群书,疏通证明。这是五年前的话。现在既有这些新资料之发现,我以为能够疏通证明的,最好就是向觉明本人。①

向达与冯承钧在学术上发生关系,始于1930年。其时,针对冯承钧的一篇文章,向达发表《论龟兹白姓》的短文,予以商榷。为此,次年《女师大学术季刊》发表了一组文章,进行讨论。冯承钧发表了《再说龟兹白姓》,向达再作答覆②。这是西域史地的内容。四年后,冯承钧对向达明清时期的中西交通史研究大为激赏,也正可说明,向达在1929年发表《关于三宝太监下西洋的几种资料》后,仍然关注着这一课题,方国瑜在1980年回忆说:

抗日战争期间,向达(觉明)居昆明,曾数邀瑜往访郑和故里,而未赏愿……瑜在数年前作马哈只墓碑跋文,乃增益新知撰此文,以了三十余年前与觉明先生相约之宿愿,或可供研究郑和事迹者补点滴史料也。③

其实,向达关注的不仅于此,而是始终关注着明清时期的中西交通史,并继续收集着相关史料,到六十年代整理"中外交通史籍丛刊",正是这一工作的继续。

四、1935末—1938年秋:赴欧学术交流

1935年12月,向达作为北平图书馆与牛津大学图书馆的交换馆员,赴欧洲工作。据其履历,这一时期的工作,可以分作三个小阶段。

1935年12月至1936年7月,他是牛津大学图书馆的临时馆员,主要工作是编该馆所藏中文书的目录。1936年7月至1937年12月,他在英国博物馆研究、抄录英藏敦煌写本。1937年12月至1938年8月,在法国国家图书馆研究、抄录法藏敦煌文书和天主教文献;其间的1937年12月至1938年1月曾至德国柏林等处调查、研究新疆文物④。他在自传中曾综括谈到他在欧洲的工作:

一九三五年由图书馆派到英国牛津大学图书馆作交换馆员,替牛津整理中文图书。一九三六年秋牛津工作完毕,遂至伦敦大不列颠博物院内研究敦煌出土的卷子和太平天国文书,这并是北平图书馆交给我的研究工作。生活费用是由在牛津工作所得的工资以及向中华教育文化基金会所请得的奖学金来维持的。一九三七年冬由伦敦转赴法国巴黎,在巴黎

① 冯承钧《〈郑和下西洋考〉序》,中华书局,1955年,第1、5页。

② 相关文章收入冯承钧《西域南海史地考证论著汇辑》,中华书局,1957年,第158—175页。

③ 方国瑜《伟大的航海家郑和父〈马哈只墓碑〉跋》,阎文儒、陈玉龙编《向达先生纪念论文集》,第511页。

④ 向达自填履历,见《向达学记·编后记》,第326页。

的国家图书馆里继续研究巴黎所藏敦煌出土的卷子，以及明清之际天主教的一些文献。到巴黎以后，还没有开始工作之前，曾顺便到德国游历，在柏林的普鲁士科学院看了所藏的吐鲁番出土的古文书，此外也到德累士登以及慕尼黑等地去玩游，主要的是看当地的博物馆。

他在欧洲阅读和抄录的史料主要有三类，一是敦煌文书，二是太平天国的资料，三是明清之际来华的耶稣会士的资料。同时，也为国内学界同仁抄录了相关材料，比如，曾受顾颉刚之托，拍摄了敦煌文书中有关《尚书》的照片[①]。

他可能是当时国内第一位比较系统地阅读伦敦所藏斯坦因敦煌卷子的学者。他在《记伦敦所藏的敦煌俗文学》的起首曾说：

伦敦的敦煌卷子，一向不大公开，以前人看到的，都不过是一鳞半爪。我既然不能逃于鳞爪之外，而敢大胆地记这么一下者，无非希望我所看到的，或许可以补他人万一的疏漏。

他在大英博物院阅读敦煌文书，是为北平图书馆工作，但当时的工作条件却并不好。1936年2月，他在给舒新城的信中谈到这一点：

弟来英目的，在看 British Museum 之敦煌卷子。管理人为 Dr. Lionel Giles，前后见到两次，俱甚冷淡，且对人表示拒绝。弟助其工作，有一次曾以可否允人对于敦煌卷子作一通盘研究相询，彼亦表示拒绝。此种情形大有陷弟于进退两难之势。然既已至此，不能不极力想法，庶不致如入宝山空手而反。现在拟托其他英国人代为转圜，将来研究一层，或可有万一之望也。[②]

最后的结果，也未能如愿对英国所藏敦煌卷子"作一通盘研究"。1955年，他为《伦敦所藏敦煌卷子经眼目录》所写的题记中，说：

一九三六年九月至一九三七年八月，我在不列颠博物院阅读敦煌卷子。因为小翟理斯博士(Dr. Lionel Giles)的留难，一年之间，看到的汉文和回鹘文卷子，一共才五百卷左右(印度部所藏的敦煌写本藏文卷子，一九三八年于道泉先生曾去翻阅一遍，照了不少)。我所看到的，其中重要的部分都替北京图书馆照了相(当时并替清华大学也照了一份)，后来

---

① 沈津《顾廷龙年谱》(上海古籍出版社，2004年)引顾廷龙笔记："时向达先生赴英、王重民先生赴法了解敦煌古籍，颉刚先生即恳托两君将所见《尚书》照片相示。余在灯光上蒙纸书之，书就几页，即发刻几页。"(第28页)1941年，顾廷龙重理《尚书》写本时，称"余所得者，较日本京都研究所缺两段，……然余亦有《大禹谟》及《蔡仲之命》，觉明所赠，为彼所未有者。"(同上书，第167页)

② 《中华书局收藏现代名人书信手迹》，第109页。

王有三先生到伦敦，又替北京图书馆补照了一些。现在这些照片仍然保存在北京图书馆。

他尽其所能，对所阅读的敦煌文书作了记录，主要成果便是上述两文，以向国内学术界介绍伦敦所藏敦煌卷子的情况。同时，还为北平图书馆和清华大学拍摄了敦煌卷子的照片。

在伦敦和巴黎阅读敦煌卷子的工作，使他成为当时少数比较全面了解和掌握斯坦因、伯希和敦煌卷子情况的学者之一，更加确立了他在学术界作为“敦煌学”专家的地位。1942年年末，他在重庆的《大公报》发表《论敦煌千佛洞的管理研究以及其他连带的几个问题》，傅斯年在按语中说：“此君乃今日史学界之权威，其研究中外交通，遍观各国所藏敦煌遗物，尤称独步。”[①]同时，他回国后，便利用他在伦敦和巴黎所阅得的新的敦煌资料，充实了他此前业已发表过的《唐代俗讲考》，并再次发表。他在1940年于昆明该文再次刊行时所撰写的题记中称：“本文初稿曾刊于《燕京学报》第十六期。其后获见英法所藏若干新材料，用将旧稿整理一过。”该文初刊于1934年，是在他北平图书馆工作期间。其时即受到他的同事、也正研究唐代俗讲仪轨的孙楷第的关注：

> 唐时僧侣讲论有所谓“俗讲”者，其称谓记载，时见于杂书传记……余友向君觉明有《唐代俗讲考》(见《燕京学报》第十六期)一文曾历引之，以为今敦煌写本所录诸说唱体俗文即唐时“俗讲”之本，其立义善矣……当向君草《唐代俗讲考》一文时，余此文初稿亦写得数章，曾以稿本与当时在学校讲授所用小说史讲义若干叶，贡之向君，蒙其采用若干条于文中，而余文论及俗讲本体例者，君文则云：“孙君曾有长篇解释，可不必赘。”盖文各有体，无取杂博，且隐为余留刊布之地。向君长厚君子，其平日为文，于师友论著片长，未尝有掩覆兼并之事，观于此亦可见一斑。然则如向君与余同契同好者，当其为文之日固望余文之成。今日勉出此本，虽补缀缮完为余本分之事，要亦向君所乐闻也。[②]

1940年，《唐代俗讲考》再次充实发表于《文史杂志》第3卷9、10合期之后，引起了学术界更广泛的关注，周一良、关德栋等就此展开了一场讨论[③]。周一良在近五十年后所撰写的回忆录中提及此事，还说“向达先生的《唐代俗讲考》是有关俗讲和变文的荜路蓝缕不刊之作”[④]。五十年代，多位学者合作编辑《敦煌变文集》，由向达领衔并执笔撰写《引言》，也正说明了学术界对他有关敦煌俗文学研究的肯定。

北平图书馆给他的另一项工作是抄录有关太平天国的史料。这可能是受到了前此像萧一山等在英国抄录、公布这方面史料的影响。这一工作，与向达个人的研究并无关系，但他

---

① 转引自荣新江《惊沙撼大漠——向达的敦煌考察及其学术意义》，《敦煌吐鲁番研究》第7卷，中华书局，2004年，第107页。

② 孙楷第《唐代俗讲轨范与其本之体裁·序》，《俗讲·说话与白话小说》，作家出版社，1956年，第42页。

③ 相关论文见周绍良、白化文编《敦煌变文论文集》，上海古籍出版社，1982年。

④ 周一良《毕竟是书生》，北京十月文艺出版社，1998年，第124页。

非常认真负责。他抄录的这些史料，成为日后金毓黻主持编集《太平天国史料》的重要组成部分。1950年金毓黻在该书《序文》中，交待了编辑此书的缘起：

> 今年夏天，向达先生偶然谈到今年恰巧是太平天国金田起义的百年纪念，我们北京大学应该作一点具体的表现，好来纪念这一有历史意义的革命运动。这就引起我对于这件事的最大注意。……
>
> 向先生在一九三六年留学英国的时候，每天腾出一点时间到伦敦不列颠博物院抄写中国近代史料，他一共抄写了七册，都是蝇头小字，而且工整不苟，积累到二十余万字之多，其中的最大部分是太平天国史料，这的确是值得我们赞叹的重要工作。[①]

该书的编辑者署作"国立北京大学文科研究所、北京图书馆"，也正是因为书中所收录的主要内容是向达和王重民两位提供的，而他们两人当时分别供职于北京大学和北京图书馆。五十年代末，中华书局想重版此书，因向达已被划为右派，要求将向达名字抹去。金毓黻在1960年2月6日的日记中谈及此事，云：

> 余于平生所敬事之人，不以细节他故而动摇其信心，兹举二事以证之。其一为柳翼谋先生……其二为向达教授，北京解放初期，余在北京大学，因编纂《太平天国史料》，向君乃以往昔留学英国时，从伦敦大不列颠博物院图书馆东方部钞出之《太平天国史料》，如《领发物单》、《发物单》、《记事簿》、《来去文底簿》、《名册》等杂件，共三十五件，皆较名贵，为向未著录之史料，以及王重民教授在剑桥大学钞来所藏《太平天国文书》多件，悉以授余。此其功在搜集已经亡失之贵重史料，终得返之祖国，真不可磨灭之伟绩也！吾于此书初版，已详述其来由矣。去年中华书局欲再版此书，并加标点，商余重作一说明。但郑重声明，须将向、王两教授姓名去掉不提，以其两君皆名列右派分子，不得显著于书首也。余谓之曰："此书材料之来源，悉出自两君，若没其不言，几同于余攘为己有，余不肯为，亦不忍为也！倘必欲重版，余甘愿撤销前作之说明，由你局另作可也。"书局以余拒之甚坚，遂用书局名义改作，不复齿及两君之名，但终于各篇之后附注来源时，又时时叙出两君之名，是其卓卓之令绩，终不能以此细节而掩之。余所以为此坚执者，以向君为平生敬事之一人，仅次于柳先生者也。今则柳先生已下世，向君之右派帽子已经摘掉，可谓晦而复明。余于此两先生，可谓保全始终，不失为硁硁然，直道而行，如是而已。谨志于此，以志向往。[②]

他在伦敦工作期间，正值国内抗日战争全面爆发的时期。他积极参加了伦敦的中国留学生

---

① 国立北京大学文科研究所、北京图书馆编辑《太平天国史料》，北京：开明书店，1950年，《序文》第1—2页。

② 金毓黻《静晤室日记》卷一六六，辽沈书社，1993年，10册，第7583—7584页。

的抗日救国宣传活动。这一活动的主要领导人是杨宪益。他在回忆当时的情形时说：

> 中日战争早已开始，在伦敦的中国学生都在为反日宣传工作而奔忙。我成了活动的领导人之一……我想创办一张油印的新闻简报，为当地中国居民提供中国的战争消息。我的一些中国朋友支持我的计划。他们是：语言学家吕叔湘（现任中国社会科学院语言研究所所长）、历史学家向达（现已逝世）、王礼锡教授和他的太太，还有其他几位。我买来一台油印机，每天下午，我把英国报纸上有关中国战争的消息收集在一起，加以编排，拿给吕叔湘和向达，由他们刻腊版。①

向达、吕叔湘等学者都参加了这一工作。向达在自传也谈及此事：

> 七七抗日战争起来，我正在英国，加入了中国留英学生抗日救国会，帮着办报，做宣传工作，不过至此而止，还不能放弃自己的学问工作。

他的确是以学术研究当作自己的终生事业的，追求的是“学术至上”、“为学术而学术”，但却也并不是丝毫不关心政治，这从对抗日宣传的积极参与，以及抗战胜利前后的政治态度都可以说明。

五、1938—1945年：西北考察

向达是七七事变前离国赴欧的，其时他的妻儿在北平。七七事变后，他妻子带着两个孩子返回了湖南溆浦的老家。1938年8月，向达从法国回国，取道香港、越南，经昆明、贵阳，也回到了溆浦老家，与妻儿团聚。这时的北平图书馆已迁至昆明，缩小范围，他便失去了原来在北平图书馆的职位。于是他在老家住了半年，直到1939年3月，经其南高师同班同学张其昀的介绍，得到迁至广西宜山的浙江大学的聘任，他才携妻将子，前往浙大史地系任教授②。半年后，转就北京大学之聘，于是在1939年秋又到了昆明，担任北大文科研究所的“中西交通史”导师，指导研究生；同时，还兼任西南联合大学历史系的教授，讲授中西交通史③，直至抗战胜利复员回北平④。

---

① 杨宪益《漏船载酒忆当年》（薛鸿时译），北京十月文艺出版社，2001年，第66—67页。另参雷音《杨宪益传》，明报出版社，2007年，第60页。

② 萧良琼在《向达》的小传中说，此次浙大之聘是出自浙大校长竺可桢（《中国社会科学院学术大师治学录》，第606页）。向达在履历中说，“由南京高等师范文史地部同班同学张其昀介绍到广西宜山浙江大学史地系任教授”（见《向达学记·编后记》，第326页）。按，向达填写履历之时，张其昀已到台湾，而竺可桢任职于中国科学院；向达填履历，本可回避这位“同班同学”却并不回避，故所言更为可信。

③ 万钧《向达：敦煌艺术的拓荒者 西域文明的采珠人》，《中国当代社会科学家》第3辑，第72—73页。

④ 他的履历作：“1939年7月至1946年5月，应聘北京大学教授，在昆明西南联大历史系任教。”（见《向达学记·编后记》）

这一时期,他最重要的学术活动,是赴西北进行学术考察。他在《自传》中称:

> 一九四一年那时候的中央研究院组织了西北史地考查团,在额济纳河和敦煌一带进行考古工作,要我参加。我因把家搬到四川南溪县李庄镇的中央研究院历史语言研究所,我自己从重庆经兰州到敦煌。一九四二年夏回到李庄,一九四三年春又同历史语言研究所的人从四川出发,再到敦煌巡行发掘工作,当年冬我一个人先回四川。一九四五年回到西南联大,一九四六年北大、清华、南开三校复员,我随北大回到北京以后,一直到现在我都在北京大学工作。

近代以来,西北史地渐引起学术界的重视,特别是1900年以后,外国的探险队、考察队纷至沓来,陆续发现了大批的简牍资料、敦煌文书,这更进一步刺激了学术界对西北史地的重视。1925年6月,王国维在清华暑期学校讲演《中国近二三十年来所发见之学问》,列出五项,其中两项是敦煌西域各地之简牍、敦煌千佛洞六朝唐人所书卷轴(其余三项为内阁大库之书籍档案、殷墟甲骨文和中国境内之古外族遗文)[①]。1927年,斯文赫定来华,拟至蒙新考察时,中国学者要求参加,于是组成了"西北科学考察团",中方团长是徐旭生,时任北大教务长。1940年,因北大文科研究所的经费以及将来的研究方向等事,汤用彤、姚从吾、罗常培、郑天挺联名给胡适写信,说:"用彤等教学文学院,以为文科研究所过去颇负名声,而现在则为北大唯一之自办事业,欲北大文学院之重振,并为复校以后预备,显应从充实文科研究所着手……充实途径,约分四项。"有关学术研究者,是第四项:"在现状之下酌量举办少数之学术事业,如重要典籍之校订,古昔名著之辑佚,敦煌附近文物之复查,南明史料之收集,藏汉系语言之调查等。"[②]其中列出的也有"敦煌附近文物之复查"。在此后向达前往敦煌考察时期,在给友人曾昭燏的信中,几次提到了有关建立工作站的事情,同时,在谈到西北史的研究,还感性地说"西北工作,大有可为,正可于大漠中一显身手,何必老死牖下"[③]。这都反映出当时的学术界对西北史地研究的重视。

在这一背景下,当时的中央研究院组织了1942—1943年、1944年的两次西北学术考察活动[④]。

1942年春,中央研究院组建"西北史地考察团",辛树帜任团长,下分历史组、地理组和植物组。5月4日全团到达兰州,开始进行考察工作。向达任历史组组长,因故至是年9月25日方抵兰州,由兰州经武威、张掖、酒泉、安西,于10月9日抵敦煌。在敦煌工作期间,除

---

① 笑枫《王国维年表》,《文教资料》第107、108期,第95页,1980年。文见《静庵文集续编》,《王国维遗书》,上海古籍书店,1983年。

② 《胡适往来书信选》中册,第897号,中华书局,1979年,第502—503页。

③ 《敦煌考古通信》第十函,《文教资料》第107、108期,1980年,第20页。

④ 关于这两次西北考察的活动,荣新江《惊沙撼大漠》有详细的勾勒,请参看。以下所述,即本此文。

浏览诸窟,一一作详细记录之外,还前后考察了西千佛洞、寿昌故址、阳关故址、榆林窟等[①]。其间,他对张大千从画家角度,任意勾勒、剥离壁画十分不以为然,于是从学术研究的角度,撰写了《论敦煌千佛洞的管理研究以及其他连带的几个问题》,建议将千佛洞收归国有,筹建专门的学术研究机构进行管理。文章的发表,对莫高窟进行科学保护起到了不小的推动作用。同时,向达在考察之暇,还抄录了不少有价值的敦煌文书。

1943 年 7 月,他离开敦煌,经酒泉、兰州,返回了重庆。

此次考察的动议,大约是在 1941 年。向达在其自传中说,"一九四一年那时候的中央研究院组织了西北史地考查团,在额济纳河和敦煌一带进行考古工作,要我参加"。是年 5 月,向达在给傅斯年的信中说:"史语所聘书已于上月寄到,拟俟左右康复之后,再行报命。敦煌调查事,诸荷擘画,感激无似……调查一事,自知学力不足,难期良果,唯冀以勤补拙,或可不至宝山空还。"可见,确如其自传所言,他是受中央研究院史语所邀请,参加西北考察工作的。向达时任职于北大文科所;正是因为这次考察,史语所才要聘他。但他在上引这封信中既谈及"史语所聘书已于上月寄到",随后又说:"至于史语所之与北大研究所,气息相通,有同一体,固可不分彼此……为北大抑为史语所,个人毫无成见,区区此忱,想荷赞同。"他觉得自己无论是以北大文科所的名义,还是以史语所的名义参加考察,都不会成为问题;他当时最担心的是他的家累的安置[②]。

8 月 10 日,向达再致信傅斯年,谈考察事:

> 史语所与中央博物院合组西北考察团,定期八九月之间出发。七月初凌纯声先生来函,转致济之、彦堂两先生盛意,属达加入,当以为期过促,所余时间不到一月,无论安顿眷属,准备阅读西北地志,以及自滇赴川,任何一事,俱难措置就绪,故只有复电辞谢,区区下忱,先生当能谅之。[③]

同时,还请傅询问中英庚款事。11 月 8 日,傅斯年覆向达信,就中英庚款事与考察事,作了回答:

> 昨接中英庚款会一信,兹奉上。看来此事必须作一段落,即先生自本月或下月份起,不作北大专任教授,即作敝所之专任研究员。敝所之决定请先生,早此一年已便议决,未知已收到聘书否?但职员录上则已列入矣。(此文书处但据发聘记之也。)故驾来敝所,极其欢迎,但北大不肯放,其情真挚。好在所作是同一之事,即是到敦煌去,两者似无所分别,乞先生就近商之于北大诸同仁,并乞示知至幸。

① 现存有他 1943 年 5 月 18 日至 20 日对安西榆林窟的记录,见北京大学考古系编《考古学研究》一,文物出版社,1992 年。

② 中研院史语所档案,No. 113-6;李 38-2-1,录自荣新江编《向达先生敦煌遗墨》,中华书局,2010 年,第 413 页。

③ 中研院史语所档案,No. 113-20;李 38-2-17,录自《向达先生敦煌遗墨》,第 414 页。

去敦煌事，已与济之先生谈好，决请先生于明年四月前往，同行者有吴禹铭、劳榦、夏鼐諸氏（或不全去），或有徐旭生先生，但他們工作不在敦煌，在敦煌者，只兄一人。[1]

傅斯年信中所说向达“不作北大专任教授，即作敝所之专任研究员”，与中英庚款有关。此暂可不论，因为信中已明言“北大不肯放，其情真挚。好在所作是同一之事，即是到敦煌去，两者似无所分别”。由于北大不放人，于是在1942年8月，改向达为通讯研究员，为此，史语所在8月13日给中研院的函件中称：“向君学问渊博，著述宏富，此次既参加西北史地考察团，前往敦煌，本院似应予以名义，较为妥当。”[2]向达对敦煌考察虽有热情，但因时间追促，在8月10日信中说，“任何一事，俱难措置就绪，故只有复电辞谢”。但最终，他仍然参加了考察，并任历史组组长。

此次考察，从组织来说，是中研院和中央博物院占主导地位。向达在上引8月10日信中开头便说：“史语所与中央博物院合组西北考察团，定期八九月之间出发。”北大文科所，可以说是因为向达的参与，才得以作为合作单位参加，而不是因为北大文科所参加，才派自己的教授向达参与考察。1942年8月20日傅斯年在给郑天挺的信中，言及此事：

至于觉明兄往西北事……闻系以北大薪而往。如然，则此事应作为北大、中博院、敝所三处之合作。是即由北大来一信，内云，向教授被邀往西北参加史地科学考察团之史学部分。此项工作，似应即作为之合作……上写敝所及中博物筹备处寄弟……即由此上复，便成一案。这也算北大的科学工作吧。[3]

这可证明，向达之参加考察，原本系中研院史语所邀约，所以史语所要上报中研究，给向达以通讯研究员的名义；但当傅斯年得知，向达的薪津仍由北大支付时，便给郑天挺说，走一个程序，作一备案，北大作为合作单位之一列入。“这也算北大的科学工作吧”，点出了此次考察北大作为单位之介入，实在是借了些向达的光吧。

1943年3月，在发生了种种矛盾之后，向达在给曾昭燏的信中，说：

前年达在滇向北大方面及孟真、济之自告奋勇，愿作西北之行，始意不过欲以个人之经历，促研究院、博物院及北大通力合作，在西北为历史考古学另辟一工作地方，一方面可以消纳许多新起人才，一方面因此为中国中古史、交通史，以及域外史之研究，另奠一合理的基础，进而与欧洲学者在中亚之历史考古研究取得联系，以提高吾国历史考古

① 中研院史语所档案，No.113-5；李14-28-3，录自《向达先生敦煌遗墨》，第414页。

② 史语所档案，转引自荣新江《惊沙撼大漠》，第105页。

③ 转引自郑克晟《忆向达师与郑天挺先生》，沙知编《向达学记》第288页。

> 学学者在国际学术上之水准与地位……区区之意，既为北大及孟真、济之先生所采纳。七月初，在昆明曾上适之先生一长函，详告此意。八月底，在李庄复与孟真先生面罄此衷。十一月廿六日，在敦煌上骝先先生一长函，复以此为言。[①]

似乎在起初向达就考虑到了要北大文科所与中研院、中央博物院合作。但这就象上引他给傅斯年的信中所言一样，“自告奋勇，愿作西北之行”，只是他对史语所邀约的表态，而不应理解成当初他主动要参加考察，并要促成北大文科所作为参与单位之一加入。如果是这样，史语所就不必在 1942 年 8 月 13 日，以向达已参加考察的事实为依据，要求中研院给向达一个名义了。这也就是石璋如回忆，1942 年 4 月在重庆印制考察团全团名单及职衔时，向达名下署作“西南联大教授由中央博物院聘请”的原因了[②]。同时，我们也可以理解，向达在考察期间，要将考察情形每隔数日即以通信形式向时任职于中央博物院的曾昭燏作详尽说明了——这不仅仅是因为私谊。

但是，即使中研院批准了给向达以史语所通讯研究员的名义，向达事实上是北大文科所的教授。一方面，向达作为北大文科研究所的人员，出任历史组组长，而史语所的劳榦和石璋如却只是组员，这导致了在考察活动中发生了不少本不应发生的事情。向达给曾昭燏作了较为详细的说明：

> 所不幸者，西北史地考察团之组织，虽出自研究院与博物院，而历史则为两者与北大合作之事业。而达之来，亦为代表学校，并非以个人资格参加，此种情形，至少北大方面，有此谅解。惜乎考察团自组织以至出发，于此点未尝正式声明；历史、考古两组中人，于此中经过，尤未能明了。总以为研究院与博物院所组织之考察团，乃横来一野汉，撞入上苑，并荣膺组长。……于是始之以不合作，继之以经济封锁，酿成笑柄，见讥识者。[③]

这不仅使向达在感情上难堪，而且也影响了他在西北的工作和生活。当然，虽然向达强调了考察活动他是代表北大文科所的，但实际上，考察的经费北大文科所并未负担；北大负担的只是向达的薪水和所谓“小款”。当时的北大文科所所长汤用彤在 1943 年正月十九日给胡适去信，请他想办法筹措经费时，说“觉明此次以北大教授名义，参加中央西北考察团，其薪津由北大付，此外稍寄去小款，自不够应用”[④]。向达在 1943 年 2 月 28 日给曾昭燏函中，也说到“最近汤锡予先生函告，谓北大允为协助小款，将来以此为自敦煌至天水、由天水返川费

① 《敦煌考古通信》第十九函，《文教资料简报》第 107、108 期，第 34 页。
② 石璋如《莫高窟形(一)·自序》，中研院史语所，1996 年；转引自荣新江《惊沙撼大漠》，第 105 页。
③ 《敦煌考古通信》第十九函，《文教资料简报》第 107、108 期，第 35 页。
④ 《汤用彤致胡适》(1943 年正月十九日)，《胡适往来书信选》中册，第 554 页。

用,大概可以对付"[1]。二者是相符合的。但无论如何,向达毕竟是北大文科所的教授,薪津是由北大支付的;他不能长期拿着北大的薪津而参加其他单位的工作,这一心情从他给曾昭燏的信中也可见一斑:

1942年11月17日函(第十函):"舍下日前来函谓:萧君纶徽告语,史语所借垫生活费,不能太久,希望另筹办法云云。联大薪水,在昆明时本已同汤锡予、郑毅生诸人说好,以后按月汇川,今竟食言,不知何故。"(第19页)

1943年2月10日函(第十六函):"矧达联大职务,并未辞去,请假一年,仍支原薪,此种情形,岂可继续。"(第27页)

1943年2月15日函(第十七函):"向骝先、企孙两先生再度辞职函,已于日昨付邮。"(第29页)

所以,到了这时,向达就十分关注北大作为参与单位之一的角色了;这与他初始给傅斯年信中所持的态度——"史语所之与北大研究所,气息相通,有同一体","为北大抑为史语所,个人毫无成见"——已有了根本的转变。也许正因为向达的参与,才促使北大文科所更加积极地投入[2]。于是我们看到上引汤用彤在给胡适的信中大力强调了向达的工作成果和学术地位,以及在联合考察中要争取主动的态度:

觉明此次以北大教授名义,参加中央西北考察团,其薪津由北大付,此外稍寄去小款,自不够应用。然觉明于交通阻塞之秋,万里长征,所获已不少。实物例如收得回鹘经文一卷,国内所无。其在敦煌所调查者逾三百余窟,比之伯希和记录多约百余。盖觉明精力过人,而相关学识之富,并为国内首选,西北考察如由彼主持,实最合宜。又近来国人颇言开发西北,敦煌艺术遂常为名流所注意,然其所成立机关之一,以于髯为护持,张大千为主干,西北古迹之能否长保,恐成一疑问。以故敦煌文物调查不能再缓,而我公为西北调查所筹款,亦宜委托北大专管,务求用途得当。

其时,中研院有设立敦煌工作站,并请向达主持工作站之议。对此,向达在1943年2月28日给曾昭燏函中称:

孟真、济之先生及足下来函,殷勤劝譬,责以主持工作站事,具征诸公见爱之深,作

① 《敦煌考古通信》第十八函,《文教资料简报》第107、108期,第32页。

② 这当然与主持北大文科所的汤用彤等人重视西北史地及敦煌文书、美术等的理念密不可分,上引1940年他致胡适的信即可说明。

> 托之真……昆明汤锡予先生来书，谓北大有与研究院、博物院合作在西北设立历史考古工作站之意，嘱达勿遽归去。达于日昨以长函复锡予、毅生两先生，详陈去岁以来经过情形，并谓欲留达在此工作，亦无不可，唯有一先决条件必须解决，即北大与今年之西北科学考察团关于历史考古方面之合作，必须商妥，得到正式承认，而以达为正式代表北大参加工作之人。①

同时，他仍力荐夏鼐来主持。是年3月22日的信中，又再次强调：

> 只要今年考察团历史考古工作，愿与北大合作，达当遵命留此协助(夏)作民；如不能与北大合作，达亦当助作民将工作站成立，然后东归。盖如不能合作，北大何必年糜万余，送一人供他人差使，与己无丝毫利益！而达一年食此虚禄，又何颜以归见北大诸同人！②

联系上引汤用彤致胡适函，向达的态度多少也反映出北大对自己作为参与考察的单位之一的重视和在意——1943年10月11日，郑天挺致书向达，劝他参加次年的西北考察，说："所得文物，北大不争取，但保留研究权；如有需要参考时，其他机关应充分供给。"③我推想，在第一次考察中，因劳榦、石璋如对经费处置不当而引起不愉快之后，向达特别一而再、再而三地强调北大作为参与单位的重要性，恐怕与北大执事诸公对北大作为参与者的角色和作用的强调也不无关系吧。

由中研院和中央博物馆主导的此次考察，向达出任历史组组长，主要是他对西北史地的研究和对所谓敦煌学的研究，已为学界所承认，这从上引诸人往还信函及公函中即可得知。同时，这也与他同史语所所长傅斯年、中央博物馆的曾昭燏等人的私交不无关系。他在1938年9月回国途经香港小住时，"会到的第一个熟朋友是俞大纲"④，可见那时他已与俞家的人有了很好的私谊。1942年9月，他去西北考察，需先由昆明到重庆。他在给曾昭燏讲他在重庆的行历时，说"廿三日因飞机未能起飞，耽搁一日，遂往访大纲兄，纵谈甚欢。晚间同大纲兄往谒其太夫人，并见到令妹，候大维先生未归，怅然而返。"⑤傅斯年的夫人俞大綵是俞氏兄妹之一。俞氏兄妹之一的俞大絪是曾昭燏之兄曾昭抡的夫人。向达在重庆会见其老朋友俞大纲时，要拜谒俞大纲的太夫人，可见向达与俞家交谊之笃。他与曾昭燏的私谊，已可从他与她的通信中表现出来。

---

① 《敦煌考古通信》第十九函，《文教资料简报》第107、108期，第36页。参1943年3月1日向达致傅斯年、李济函，中研院史语所档案No.113－8；李38－2－3，录文见《向达先生敦煌遗墨》，第419—421页。

② 《敦煌考古通信》第二十二函，《文教资料简报》第107、108期，第41页。

③ 转引自郑克晟《忆向达师与郑天挺先生》，《向达学记》，第288页。

④ 向达《怀章俊之》，《书品》2006年第3辑。

⑤ 《敦煌考古通信》第二函，《文教资料简报》第107、108期，第3页。

向达以历史组组长参与考察，并非徒有其名而仅作个人的研究，而是时时考虑着以设立工作站为中心，如何组织和展开此后的研究工作。如：1942年9月26日函，即他在25日抵兰州的次日，即在信中说："所注重者，仍在将来考古工作之可能程度，以及工作站地点之选择诸项，希望于此等事能稍献刍荛。"（第二函，4页）10月7日函，在由兰州经张掖、酒泉至敦煌的途中，于酒泉给曾氏写信道："将来如设工作站，张掖、酒泉二者之间，恐尚须仔细斟酌也。"（第五函，8页）1942年11月5日，在给李济、傅斯年的信中，说："明年计划如何，有何指示，并恳随时示知。"（第九函附，17页）1942年12月4日函："达近来深感西北工作，绝非旅行式之考察所可尽，非设一工作站作长期工作不可。"（第十一函，22页）

第二次赴西北的考察工作较为简单。1944年3月，向达再次由重庆飞抵兰州，开始了"西北科学考察团"考古组的工作。到10月中旬东归。其间，夏鼐主持了佛爷庙的发掘工作，向达则考察了莫高窟、破城子等。本拟往新疆吐鲁番考察高昌遗址，因新疆事变而不得不作罢。

这两次西北考察工作，取得了一系列成果，巩固了向达在西北史地和敦煌学研究领域的专家地位。特别是通过实地考察，与文献资料相结合，对石窟寺进行的研究，对推动日后中国的石窟寺考古工作起了重要作用。荣新江评价说："是用科学的考古与文献相结合的方法研究敦煌石窟的开拓性的论文，为以后的敦煌石窟、壁画研究指出了一条光明大道。"而他对莫高窟、榆林窟、西千佛洞所作的详细记录，价值极高①。无论是从学术史的角度，还是从向达个人的学问人生的角度，这两次西北学术考察对向达都具有十分重要的意义。

六、1945—1949年：不满当局，追求民主

抗战胜利以后，向达复员到了北平，任北京大学教授。

当时的中国，一方面，是抗战的胜利，使大家沉浸在和平建国的期待中。另一方面，是国民党的一党专政所导致的政治腐败，使大家深为失望。同时，内战的阴云也挥之不去，又使大家颇为彷徨和无奈。这些因素纠缠在一起，使知识分子颇有些不知中国往何处去的苦闷。

向达对国民党一党专政和政治腐败极为不满，对时局的不稳，以及由此导致的经济动荡也颇为无奈。于是，我们看到了向达对当局的不满和抱怨。胡适在1947年9月23日的日记中记道：

> 北大开教授会，到了教授约百人。我作了三个半钟头的主席，回家来心理颇悲观：这样的校长真不值得做！大家谈的，想的，都是吃饭！向达先生说的更使我生气。他说：我们今天愁的是明天的生活，那有工夫去想十年二十年的计划？十年二十年后，我们这些人都死完了！②

---

① 详参荣新江《惊沙撼大漠》第三节"向达两次敦煌考察的学术研究成果"。

② 《胡适日记全编》，1947年9月23日，安徽教育出版社，2001年，第7册第682页。

这是胡适主持北大教授会谈教育十年二十年的规划时发生的事情。胡适在 1947 年 9 月 6 日的日记中粘有三份剪报,其中第二份中有:“记者问他今后在学校教育方面有什么改革计划,‘谈不到’,博士说:‘教授们吃不饱,生活不安定,一切空谈都是白费。到冬天需要四个月的煤取暖,现在一吨要七十二万元,今年冬天一定要涨到一百四十万元。北方艰苦的情形,你们是想象不到的。’”[1]可见,胡适并非不知道当时教授们的清苦;他是一方面告知社会、告知当局,教授生活十分清苦;另一方面,他又在努力规划着未来。向达的话是气话,只是对政府的抱怨,而不是说他在清苦时便要放弃学问——他 1955 年所作自传中曾剖析过他为学术而学术的人生追求:

> 从一九二四年到一九三七年,我因为出身于所谓“书香人家”,受的又是资产阶级的教育,所以有为学术而学术的错误思想,那时候国家形势有激烈的变化,而我仍然埋首伏案,搞自己的学问。七七抗日战争起来,我正在英国,加入了中国留英学生抗日救国会,帮着办报,做宣传工作,不过至此而止,还不能放弃自己的学问工作,所以迟至一九三八年终回国。

这种为学术而学术的纯客观研究的态度,一直到解放后仍然如此,他在自传中说:

> 我是一个学历史的学生,专门研究中西交通史……我用的是纯客观主义的方法。不问政治的纯学术的观点支配了我的思想,也感染了一部分学生。

向达对时局的不满也影响到了他的朋友杨宪益。那时发生了一件事,对杨宪益刺激很大。这件事竟成为杨宪益决定参加反对国民党地下活动的一个导火线。1946 年春天,杨宪益收到好友向达一封充满悲愤感情的信,信中告诉杨宪益,著名中西交通史学者冯承钧(1887—1946)先生因贫病交加不幸去世。死后家里穷得连棺材也无钱购置。忠于友谊的向达不得不四方求援募捐。杨宪益说:

> 我对冯承钧一直是很佩服。向达也是我很要好的朋友,也是我很佩服的人。向达的信里发牢骚,说现在的知识分子愈来愈穷,愈来愈倒霉了。说他(冯承钧)的儿子那时候很穷——他儿子就是文艺界很有名的冯牧——说他的丧事没有人帮忙。向达跟我募捐,我手头大概有个二百块钱,我就给他寄去了。我那时也非常愤怒。我那个时候就决定了,看起来国民党不行了,非得要共产党过来也可能好一点。[2]

---

① 《胡适日记全编》第 7 册,第 666 页。

② 雷音《杨宪益传》,第 130—131 页。

当然，向达的不满没有停留在口头的抱怨上，而是付诸行动。这就是大家所熟知的几件事，如，为争取北大教授的最低保障，在停教宣言上签字；1947年为了维护北大的民主自由校风，他叱责国民党特务撕毁呼吁罢课标语的劣行；1948年为了保护进步青年学生的安全，数次对有关当局的迫害提出抗议；他还是《保障人权宣言》的十三位教授发起者之一；他还掩护过学生运动的领导，使他得以安全地由北平抵达了解放区石家庄，等等。

这个时期，他写过《为文物请命》、《今罪言》、《祝南北两学术会议》等时评，表达他的意见。邓锐龄《忆向觉明师》对这几篇时评作介绍说：

> 说来惭愧，直到最近，才找到先生在1948年8月至9月间发表在刊物《中建》上的三份文章，通篇说理周密而征实，文辞典雅而有力，是可诵读的政论。
>
> 第一篇名“为文物请命”，呼吁在国内战争中，国共双方应彼此有一个谅解，即保护我国的丰富文化遗存不要被战火毁坏。
>
> 第二篇名“今罪言”，当年8月，北平拘捕学生，北大训导处屈服于政府的压力，限期令被拘传的学生报到，否则，由学校给予开除学籍的处分，先生在此文里严正抗议云：学生被拘传的罪名，当局说是危害国家，实际上是政见不同，民国以来学校从无因思想不同而开除学生，北大有五四的民主科学的传统，要珍重过去，不能开此恶例。
>
> 第三篇名“祝南北两学术会议”，南指中央研究院，北指北平研究院，都在当年9月内，先后举行学术会议和第一届院士会议。此文内容很多，现仅举先生提出六点建议中的最后一点，旨在说明中国学术研究指导思想上的“体”、“用”关系。

对其中的第三篇文章，邓锐龄特别引用了向达的原文：

> 近代科学进步是以纯粹科学的发达为基础。纯粹科学是体，应用科学是用。有体然后有用。单只讲用，还是中学为体，西学为用那一套。何尝另有所谓国防科学？国防科学只不过纯粹科学所显的用而已。是以欧洲的Academy如R.S.A.F.等，其所提倡奖励者多属于纯粹科学的项目……今日如果不务根本，只图眼前，则中国将来科学的前途，可能与同治时代的维新同其命运。我们的意见，中国今日需要的还是先奠定纯粹科学的基础，研究院如此，大学教育所致力也是如此。切不可贪图近利，致贻远忧。

对这样的意见，邓锐龄评论说：“这是50年前他的看法，今天读来仍是掷地有声的。”

他这这些言行，使他在解放之初，被视为“进步教授”、“民主教授”。但向达的确不是一位政治家，甚至可以说，他既没有政治眼光，也不想真正介入政治——这时的言行，不过是在特殊形势下，一个有良知的知识分子的正常反映而已。他在1955年撰写的自传中，曾谈到

自己这一时期对政治的态度：

> 我虽然有正义感，但我并不加入民主党派，这充分表现了我的旧知识分子性格。
>
> 不问政治的纯学术的观点支配了我的思想，也感染了一部分学生……在解放前的几年，当时的斗争极其激烈，一些有为的青年，有的毅然参加革命的队伍，有的彷徨歧路很想得到先生的启发。我在当时北大的教师中，是比较被学生尊重的一个，而我没有挺身出来提示他们正确的道路，只教他们搞学问，树立了一个错误的榜样，影响了一部分学生。

他虽然因为对当局不满而受人尊重，虽然他曾付诸行动，但这只是出于一个知识分子对民主政治的追求，出于对社会的责任感。他那时的思想大概跟杨宪益差不多——“看起来国民党不行了，非得要共产党过来也可能好一点”。

1947年7月至1948年7月，向达休假一年。期间，他就任南京中央博物馆专门委员，兼任中央大学历史系教授。1948年2月，曾代表中央博物馆至台湾筹备展览。

七、1949—1966：解放后的风风雨雨

转瞬间，内战的结局已经明朗了。这既出于国民党的意料之外，也出乎共产党的意料之外。

北平被解放军围困时，时任北大校长的胡适乘飞机匆匆离开了，北大图书馆馆长毛子水也跟着胡适走了。这时的北大，由汤用彤、周炳琳、郑天挺三人组织维持小组。汤用彤请向达接替毛子水，临时照管图书馆方面的事情。于是，向达便以历史系教授兼任了北大图书馆馆长的职务。1949年2月，北平解放，北大由军管会接管，他仍然以历史系教授的身份，负责图书馆的工作。同时，也开始参加所有的学习。次年，朝鲜战争爆发，向达的小儿子入伍参军；再加上解放前夕因他对当局的种种不满言行而为人视为“进步教授”、“民主教授”的形象，于是，政治开始找到了他——1949年，在一份“政治思想情况”之类的材料中，对他有一个定性式的评价：

> 富有正义感；自高自大，有学术独立超然的思想；有士大夫的坚贞，无士大夫的冷静；解放后对党极其拥护，但对民主人士非常不满，骂他们卑鄙。①

“富有正义感”、“有士大夫的坚贞，无士大夫的冷静”云云，是对他解放前的评价；“解放后对

① 《向达生平档案》，转引自陆键东《陈寅恪的最后二十年》，三联书店，1995年，第410—411页。

党极其拥护"是对他解放后政治立场最为重要、最为关键的定性。至于对民主人士不满,似乎也确有其事,他的学生邓锐龄就曾回忆道:

> 这时,他接触了某些民主人士,非常不满,认为这些人于革命贡献不多,却居功自大,甚者有不可一世之概。如北大许德珩教授发起组织九三学社,领导特为他配有专车出入校舍,自然声名骤起,身价不凡,杨人楩先生与向师即私下谑称之为"党魁"。

但这与"极其拥护党的领导"相比,实在不算什么。1951年,他参加了第一次赴朝慰问团,到朝鲜进行了为期一个月的对中国人民志愿军和朝鲜人民军的慰问。回来以来,又被派往陕西、甘肃和新疆作宣传工作,他前后去了吐鲁番、焉耆、库车、阿克苏、喀什、莎车、和田以及偏僻的尉犁、麦盖提等县。

这一次的宣传活动,对向达影响很大。邓锐龄回忆此事说:

> 这一行激励他服务新社会的更大的热忱,他告诉我,守边的人民解放军如何忠于职守,竟有长年巡逻而致雪盲者,使他非常感动,又以远至西陲,得偿宿愿,拟刻一颗图章曰"千里独行侠"。10月回京后,因郑天挺先生去江西参加土改,一度代史学系主任。

此次宣传活动的影响远不止此。这不仅引起了他对少数民族状况的关心,而且还直接唤醒了他对自己所属的少数民族的空前认同,而这又成为导致他被划为"右派"的直接原因。他在自传中说:

> 这一传达使我对于党的民族政策的正确,有更深的体会,因为我这一姓,在湘西原来就是少数民族,六七百年来,数典忘祖,解放以后始重新提起。新疆之行,对于我是有很大的教育意义的。

1949年,他被提名为北京市各界人民代表大会代表,1954年,当选为北京市人民代表大会代表,1955年被提名为第二届全国政治协商会议委员。在学术方面,1949年7月,他是新史学研究会的发起人之一,并参加了筹备会。1951年立,中国史学会在北京正式成立,他是理事,并任秘书长[①]。在"中国新史学研究会主编"(1956年改为"中国史学会主编")的《中国近代史资料丛刊》中,列名徐特立、范文兰、翦伯赞、陈垣、郑振铎等组成的十余人的总编辑委员会。1954年5月,中国科学院征得北大的同意,命向达兼任新成立的历史研究所第二所第

① 《中国史学会五十年》,海燕出版社,2004年,第4、17页。

一副所长的职务(所长是北京师范大学校长陈垣),第二副所长是西北大学校长侯外庐[①]。同年6月,又被任命为中国科学院哲学社会科学学部委员。

也正是这个时候,他开始对现状表示不满。邓锐龄回忆说:"他说社会活动过多,'几乎要 abnormal 了'。我觉得在抱怨的表面下还是因受到知遇而高兴的。"确实,向达有因受知遇而感到的高兴。但是,他又实在不是搞政治的,也不想靠政治吃饭;他追求的,仍然是读书、研究,这是他始终不变的人生追求。所以,他对社会活动太多,以致严重影响他的正常的读书、研究,所表达出的不满也很强烈,而不仅仅是说说而已。

1956年,他的老朋友谭其骧正在北京参加编纂历史地图事,当然会与在京工作的向达多所往还,这在谭的日记中即可反映出来。在是年11月30日的日记中,谭写道:"晚阴法鲁来谈,向公有倦勤意,嘱劝慰。"[②]当时的阴法鲁在历史二所工作,向达任该所第一副所长;这时的向达却"有倦勤意",以致谭其骧要阴对自己这位老友"劝慰"。其他人可能很难理解,当时声名显赫的向达何以会有"倦勤意"呢?

不止于此。解放前曾对他的学术有过重要影响、时任文化部副部长的郑振铎,与向达都是政协委员。1957年2月末,全国政协开会。27日,毛主席在怀仁堂最高国务会议作报告,次日,政协委员在政协礼堂开会讨论。郑振铎在其日记中说:"九时,到政协礼堂,参加座谈会,即讨论昨天毛主席的报告。向达牢骚甚多。"[③]至于具体是什么牢骚,郑振铎未记。

向达的牢骚是可以理解的。解放后一次一次的政治运动,实在让人有些难以招架。跟向达一起参加了当时北大种种运动的邓锐龄回忆说:

> 早自1949年春,他就对执掌大权的教育部领导人钱俊瑞有所不满,起因是意见分歧,最后钱托人找他致意,其经过已想不起来了。……
>
> 约在1950年,北大图书馆的事务员兼工会小组长、党支部书记涂继武(解放前入馆任职,这时约20岁)在评职评薪上与馆长向先生不合,据说他负气对向先生说:"正因为你不是毛子水,所以才斗争你!",他又不向馆长打招呼,径自召开职工大会,向先生大怒,愤而辞职。馆内群众莫衷一是。后北大党总支批评了涂继武,且出了布告,事态才告平息。……
>
> 1952年从1月中旬到6月下旬,北大两度停课,几达半年,全校师生都卷入三反五

---

① 关于向达任第一副所长,据其1955年自传。这是他回忆上一年事,不会有误。竺可桢的日记可以为证。1954年1月30日:"9:30开院中院务委员,通过秘书处组〔织〕,以钱三强为秘书长,……学部主任:……。又通过黄秉维地理所第一副所长……;向达为中古史第一副所长,侯外庐为第二"(《竺可桢全集》第13卷,上海科技教育出版社,2007年,第375页。此条承曾诚先生检核,谨致谢意。)1957年10月4日,《人民日报》刊发翦伯赞《右派在历史学方面的反社会主义活动》,说向达"在历史研究所第二所任副所长,就十分注意是第一副所长还是第二副所长",可知其时历史二所副所长有排序,向达排序在前。

② 谭其骧《京华日记》,1956年11月30日,《谭其骧日记》,文汇出版社,1998年,第100页。

③ 《郑振铎日记全编》,1957年2月28日,山西古籍出版社,2006年,第494页。

反运动、思想改造运动、忠诚老实运动,大会小会不断……三五反运动很快延伸为知识分子思想改造运动,每人要在小组内自我检讨资产阶级思想,由其他组员评议,有的人还需在本系师生或与外系师生联席会上反省并听取意见,重点人物法学院周炳琳教授则须在全校大会上做数次自我批评,等师生们最终认可,才算"过关"、"下楼"。党内曾有把向先生列为系一级的批判重点的议论,我向总支书记张群玉介绍了先生的历史,说他为人一向进步,正直不阿,张也以为然,遂未采纳作批判重点的建议。

他对当局对知识分子的一些作法也很不以为然,比如,1956年,他就曾对其学生邓锐龄说起过这样一件事:"上海某大学思想改造中当局尽烧某教师的著作,又勒令他亲到现场观看。"[①]这不能不令同为大学教授、将学术研究视为生命一部分的向达十分反感。他对当时学术界普遍存在"外行领导内行",且工作作风十分粗暴的作法,很不以为然。1957年,向达被划为右派后,翦伯赞在《右派在历史学方面的反社会主义活动》中,说到向达的一些言行:

向达在很多会议上的发言中对科学院的党的领导大肆攻击。他说科学院的领导是外行领导内行。一些行政领导的党员干部都是外行,"根本不懂业务"。他说科学院的党的领导"有如张宗昌带兵",把共产党比作北洋军阀。向达经常摔纱帽,也就是表示自己要向外行抗议。……他身为北京大学的一级教授、图书馆馆长,又是科学院的哲学社会科学部的学部委员,历史研究所第二所的副所长。他不把这些看作是人民给他的破格的光荣,反而诬蔑党"既外行又不信任人"。他恶毒地诬蔑党对非党人士有"非我族类,其心必异"的思想,"科学院是宗派主义的大蜂窝"。他恣意挑拨说党把科学家看作"街头流浪者","呼之则来,挥之则去"。他威胁地说:"把我们科学家当成什么人看?我们是受气,我要控诉。"[②]

作为历史学家,他对当时的历史研究的状况——大多数文章都集中讨论所谓的"五朵金花"——不以为然,故不无嘲讽地说"历史学只开五朵金花"[③]。邓锐龄也回忆说:"他与我谈话里一向强调史学研究者需要有基本功,当前急需编辑出版'利他之作',如历史地图、年表、辞典等等。"这显然针对的是只开放的"五朵金花"。

一个接一个的政治运动,他所看到、听到、遇到的一系列事情,对向达的影响,就不再是仅止于他不能再正常地读书、研究这么简单了。他的"倦勤",他的"牢骚",应该都与这样的社会政治氛围有关。

---

① 邓锐龄《忆向觉明师》,《向达学记》,第174页。
② 《人民日报》1957年10月4日。
③ 翦伯赞上引文,《人民日报》1957年10日4日。

他的这种态度以及上述的言行，的确让他在政治上很被动。1957年7月，科学院召开座谈会，反驳“外行不能领导内行”的谬论，《人民日报》于7月23日发表了“特约新华社专稿”，称“北京科学家昨天继续揭露民盟中央的反社会主义科学纲领制订人的阴谋。这是中国科学院举行的第三次批判这个纲领的座谈会。同时，中国科学院副院长陶孟和在会上检讨了他的反社会主义言论。昨天的会由院长郭沫若主持。”其中杨钟健在发言中，批判陶孟和之后，又提到向达，说“向达的发言，以及向达在其他场合的一些发言也很不好，在当前反击右派斗争更深入开展的阶段，向达也应该检查”。尽管向达的言论已足以当右派了，但在导致当时许多人被划为右派的大鸣大放时，他却因在外地而没有“鸣放”。他的学生陈玉龙回忆说：

> 大鸣大放时，他正在外地考察。按理说，他可以幸免于难了。反击“右派”后，有一次在北大校园里，他带着侥倖的口吻向我说：“鸣放时，我幸而不在北京。不然，我也要戴上帽子了。”……殊不知，他在家乡和土家朋友们进行的一些正当活动，早就被人暗暗地定下“反党”、“分裂”等罪名，最后还是劫数难逃。[①]

可见，虽然向达对时政不满，并且时时直言表达，但是，他成为右派，却与当时大部分的右派不同，并非以言贾祸。向达被划为右派的直接原因，起因于对他自己所属的少数民族——土家族——的认定。

土家族在解放初期，即1950年，就提出自己应该是一个独立的少数民族，而不应再被视作苗族。但直到1956年10月，中央才接受了他们的要求，但没有正式公布，仍然处于被苗族自治州“代管”的地位。在这种情况下，土家族人就不断通过各种渠道，向上反映，要求认定为一个独立的少数民族。作为土家族人，向达当然是他们寻找的对象之一。

1956年，作为政协委员，向达回他老家湘西进行了考察。关于这次考察，时在中共中央统战部工作的邓锐龄回忆道：

> 1956年秋，中央统战部领导人约向先生谈话，大概是了解他视察湘西苗族自治州的情况，谈话前，我先招待他，他对我说这次回到老家溆浦，县里派了两名干部陪伴，几乎寸步不离，犹如“监视”。

向达回京后，写了《视察湖南省工作的报告》，刊于全国政协《1956年上半年视察工作报告》第12辑。

作为政协委员的社会学家潘光旦对这一问题进行了认真、系统的调查研究，写了一篇很

---

① 陈玉龙《向达先生逝世二十周年祭》，《人民政协报》1986年11月25日第4版。

详尽的报告,发表在《中国人民政治协商会议全国委员会会刊》上。他认为"'土家'应该被接受为一个兄弟民族,不应再有拖延,拖延便有损党与政府的威信"①。

也许是因为两人对土家族认定上的认识一致吧,1957年3月18日,两人在政协第二届全国委员会第三次全体会议上联名进行发言,24日,《人民日报》发表了这篇发言,题为《湘西北、鄂西北、川东南的一个兄弟民族——土家》。他们的意见是:

> (1)湖南省境以内的"土家"区域自治应先行成立,……至于湖北与四川境内的,则不妨稍缓一些。
>
> (2)在湖南成立"土家"自治区域,与早已成立了的湘西苗族自治州的分合关系,是必须郑重考虑的。我们认为,分也许比合更为适当。
>
> (3)"土家"的区域自治,与湘西苗族自治州,分也罢,合也罢,我们认为在正式作出决定以前,还须多多协商,不要怕麻烦,不要怕多费一点时间。有米不怕饭迟,既邀承认,终必自治,我们想这在"土家"人是不会不同意的。②

按理说,他们的这些言论发表在全国政协的《会刊》上和党的机关报纸上,而且,所论十分中肯,并无过激。但是,在随后的反右运动中,他俩的这一行为被认为是"搞民族分裂主义和破坏民族团结"③,被双双划为右派。

有人认为,向达之被划为右派,是因为他想当土家自治州的州长。他家乡为争取土家族的认定以及自治,来京说项的人,也许有此打算,或者有此提议。至于向达是否有此意向,我们可暂不作诛心之论,只要对比与他因为同样一个问题,而与土家族毫无渊源的潘光旦的遭遇,即可知道,他们致罪的关键因素是他们呼吁土家族的认定和自治。

当时的潘光旦在民盟中地位颇高。解放前夕,他曾在储安平主持的《观察》上发表过文章。据当时民盟的秘书长叶笃义回忆,"在被划为右派的人当中,也有未讲过任何话而被划为右派的。如潘光旦,罗隆基说他是'揭开盖子也不说话'的人"④。这样一位"揭开盖子也不说话的人",被划为右派,就是因为认定土家族的事⑤。

近来有人撰文,认为向达之被划右派,与时任北大系主任的翦伯赞有关,并举出了1957年9月18日,在由郭沫若主持的社会科学界批判右派的大会上,翦伯赞所作的题为《右派在

① 潘光旦《访问湘西北"土家"报告》,原载《中国人民政治协商会议全国委员会会刊》第15期,1956年11月15日;收入《潘光旦文集》第10卷,北京大学出版社,2000年,第519-550页。《文集》本卷还收录了潘光旦的手书卡片,题为"一九五六年六月实地访问所得",这显然是为正式报告的撰写所准备的一部分原始资料。

② 该文收入《潘光旦文集》第10卷,第553-562页。

③ 《向达生平档案》,转引用陆键东《陈寅恪的最后二十年》,第411页。

④ 叶笃义《虽九死其犹未悔》,北京十月文艺出版社,1999年,第112页。

⑤ 关于潘光旦、向达以及当地的少数民族干部和学者因土家族的认定而遭受的政治迫害,可参潘乃穆《向达、潘光旦和土家族调查》,《向达学记》。

历史学方面的反社会主义活动》为证[①]。但我认为这一说法不尽可靠。

《人民日报》1957年9月25日，发表了题为“哲学社会科学界反右派斗争获重大胜利，郭沫若指出，斗争还要继续进行，强调知识分子要改造成为无产阶级的文化工人”的报道，称：“新华社24日讯　中国科学院召开的哲学社会科学界反右派斗争座谈会，在连续举行五天会议，取得重大胜利以后，昨天下午暂告一段落。”[②]这个会议，并不仅仅针对向达，还有费孝通、吴景超等，同时，也不仅仅是北京，还有上海方面的情况。有关向达的情况，报道中说：“翦伯赞在他的发言中揭露了历史学界的右派分子、北京大学历史系教授、中国科学院哲学社会科学部学部委员、历史研究所第二所副所长向达一贯的反共反社会主义罪行。”——向达正式被划为右派，是在次年2月，但这个时候，费孝通、吴景超、向达等已经被称作“右派分子”了。从“新华社24日讯”所称“取得重大胜利以后，昨天下午暂告一段落”来看，哲学社会科学界的划右派并非刚刚开始。这实在是“未审先判”。因此，翦伯赞的“揭露”，并不是将向达划为右派的依据。10月4日，《人民日报》刊登了翦伯赞的《右派在历史学方面的反社会主义活动》一文。该文不仅批判向达，还批判了时任南开大学历史系教授的雷海宗、中国科学院近代史所研究员荣孟源。雷、荣两位与北大历史系并无关系。其实，这样的批判并未至此而止。10月11日—14日，中国科学院哲学社会科学部召开座谈会，“批判史学界右派分子向达、雷海宗、荣孟源和陈梦家的反共反社会主义活动，捍卫历史科学中的马克思列宁主义路线”。在这次会议上，陈垣以向达的直接领导、历史研究所第二所所长的名义，专门针对向达作了发言；《人民日报》在11月20日，以“历史科学工作者必须着重进行思想改造——驳斥右派分子向达反党反社会主义言行”为题予以发表。

所可注意的是，10月19日的《人民日报》报道10月11—14日中国科学院哲学社会科学部批判向达、荣孟源、雷海宗的座谈会消息时，题目是“中国科学院哲学社会科学部举行座谈会揭穿向达破坏民族团结的政治阴谋”；所要突出的重点是“向达破坏民族团结的政治阴谋”。这才是向达遭难的根本原因。

倘若在未作组织决定前，即正式宣布向达为右派前，翦伯赞、陈垣等不作那样的表态或发言，向达是否即可逃过一劫呢？——那个时代，保持沉默的权力都没有吧。同时，反观潘光旦的遭遇，就知道向达实在是在劫难逃。当然，作为发言者，翦伯赞、陈垣是否真的认为向

① 章诒和《心坎里别是一般疼痛——忆父亲与翦伯赞的交往》，章立凡主编《记忆：往事未付红尘》，陕西师范大学出版社，2004年，第371、373页；另参雷音《向达与翦伯赞》，http://mt.rednet.cn/Articles/08/05/31/923792.HTM。雷音将向达之划右派归因于翦伯赞，其依据一是章诒和文，二是杨宪益的回忆。雷音在1994年5月16日访谈杨宪益，杨说：“他（向达——引者）因为跟翦伯赞关系不好就划了右派，可是后来翦伯赞弄得比他还惨。向达自从那回被划为右派以后，虽然一年就摘帽了，可是就背上了一个包袱，他从历史系教授改到北京大学图书馆去工作了。先作图书馆馆长，到了文革时又算旧账，图书馆馆长也不让他当了，斗他，把他斗死。”（《杨宪益传》，第206页）按，这段回忆误处颇多，比如，向达划右派后，只作历史系教授，而不再任北大图书馆馆长，而不是相反。这说明，杨宪益对当时向达的真实情况知之不详。

② 上引章诒和文称科学院的此次会议是9月18日召开的（第370页）。据此处《人民日报》所引新华社9月24日讯，可知会议始于9月19日。

达是右派呢？翦伯赞的真实态度，现不得而知；至于陈垣，倒是真心认为向达是有问题的，他对自己对向达的批判是颇为满意的[①]。

向达被划为右派后，时在中华书局工作的谢方奉书局领导金灿然之命，到他府上谈有关中外交通史料的整理事宜，谢回忆当时的情形说：

> 接着我就和向先生谈到《中外交通史籍丛刊》的情况。他几次提起说这是翦老交给他的任务……到"反右"以后，向先生才开始埋头整理这些资料（指他当年从欧洲抄回的有关中西交通史的资料——引者），并产生了编一套丛书的想法。翦伯赞了解这一情况后，马上给予积极支持，就提议向先生拟出《中外交通史籍丛刊书目》，并将它列入他主持制定的《古籍整理出版规划·历史部分》中去。所以向先生就说这是翦老交给他的任务。[②]

姚楠回忆当时的情形，说：

> 1960年，北京大学历史系在中华书局支持和向达先生等努力下，决定编辑出版《中外交通史籍丛刊》。[③]

也是将北京大学历史系视作这项工作的主持单位，至少是得到了北大历史的支持。谢方在回忆有关《大唐西域记》的整理情况时，就明确说出了这一点：

> 由于向先生当时已被错划为"右派"，像整理《西域记》这样复杂繁重的工作，没有校方领导的布置和支持，不能贸然进行。当时他整理《西洋番国志》等书，也是经过系领导同意的。[④]

向达在1964年8月为其所辑《大唐西域记古本三种》撰写的"引言"中，谈及是书的整理，说：

> 北京大学历史系以及中国佛教协会鼓励我整理此书，中华书局帮助出版，并在此致感谢之意。[⑤]

---

① 陈垣于1957年12月3日致紫德赓信中说："近见吾斥向公文，以为说得真好，拍手赞成。非吾态度有改变，实君之看法有改变，足见半年来进步为可贺也，为可慰也。"（《陈垣来往书信集》（增订本），三联书店，2010年，第595页。

② 谢方《忆我和向达先生的首次见面》，张世林编《学林往事》中册，朝华出版社，2000年，第654页。

③ 姚楠《〈岛夷志略校注〉前言》，《向达先生纪念论文集》，新疆人民出版社，1986年，第516页。

④ 谢方《二十六年间》，《书品》第1期，1986年。

⑤ 向达辑《大唐西域记古书三种》，中华书局，1981年，"引言"第15页。

正可印证谢方、姚楠的回忆。考虑到向达的为人和脾气，如果他的右派确由翦伯赞一手操作，他恐怕不会对谢方几次提起，说这是翦老交给的任务吧；至少他可以不说这样的话，而只就编书说编书。翦伯赞与向达之间，恐怕没有很深的个人过节。至于向达被划为右派后的翦伯赞的发言，我们或许理解成“政治表态”更允当些吧。对此，历经运动的向达是可以理解的。

据北京大学历史系的田余庆、夏自强回忆，当时的北大校长江隆基在宣布给向达定性的批判会之前，他俩到江家，江氏在给有关方面打了电话请示后，才在会上宣布①。可见，当时将向达定为右派，恐非北大、更不是历史系所能决定的。

向达被划为右派后，所有的职务均被撤销，只保留了北大历史系的教职（教授的级别也被降）。同被划为右派的历史系青年教师夏应元回忆说：

> 在反右运动扫尾的全校大会上，由北大党委书记江隆基宣布对右派的处理政策。最后他还附带说，有人如果不愿接受上述处理，也可以提出申请，可以辞职回家，自谋生路。会后，在历史系右派小组讨论会上，向先生针对江隆基上述发言，以非常沉痛的语气表示，他愿意接受改造，并且说：“我如果离开党，哪里还有什么个人的出路呢?”笔者清楚地记得，当时他表情沉重，态度诚挚，使人印象深刻。②

两年以后的1959年12月，向达、潘光旦均被摘掉了右派的帽子；这是最早一批摘帽者。顾颉刚在日记中记录了此事：

> 大赦反革命犯……几卅三人。又摘掉右派帽子一百四十馀人，林汉达、金芝轩、董守义、费孝通、潘光旦、向达等皆在内，惜全部名单未披露。③

右派的帽子虽然被摘掉了，但仍旧是“摘帽右派”，低人一等，只是环境较为宽松，气氛较为缓和而已。④

向达被划为“右派”后，政协委员的身份仍予以保留⑤。1959年4月，政协换届，向达似

---

① 萧良琼《向达先生在历史所》，《向达学记》，第203页。

② 夏应元《回忆向达先生晚年的几件事》，《向达学记》，第191—192页。

③ 《顾颉刚日记》，1959年12月5号，联经出版事业公司，2007年，第8卷第730页。

④ 叶笃义在《虽九死其犹未悔》说：“1960年我被摘掉了右派帽子。名义上虽然摘了帽子，实质上随时被人视为‘被摘掉帽子的右派分子’，总觉得低人一等。”（第132页）

⑤ 陆键东据《向达生平档案》，说向达成为右派后，“他的全国政协委员、北京市人大代表、科学院学部委员、北京大学图书馆馆长等职务被解除”（《陈寅恪的最后二十年》，第411—412页）。这恐怕误解了档案中“反右后解除全部兼职”一语（语见《向达学记·编后记》）——所谓兼职之职，指实职，即北大图书馆馆长、中国科学院历史二所副所长；他仍担任了新一届即第三届全国政协委员。

仍为新一届即第三届全国政协委员。顾颉刚在是年4月12日的日记中说:"第三届政协委员名单发表,凡一千〇七十一人。前届委员有因右派而淘汰者,马松亭、张钫是也。有虽非右派而淘汰者,王瑶、李希凡是也。"(8册604—605页)在"因右派而淘汰者"中,并未列入他所熟悉的向达;而向达之被划为右派、被摘帽,顾氏日记都详予记录。我们从《顾颉刚日记》中也看到了作为政协委员的向达的一些活动。

反右前的1957年3月18日,向达参加政协会议,并作书面发言(8卷220页)。反右后,我们在顾氏日记中再次见到向达,是1958年初,他在记日记以前,便说"此数月间,受揭发之右派分子不少,就所记忆,书于下方",其中便有向达(8卷362页)。然后,就到了1959年7月20日,参加文史资料研究委员会成立会,向达与会(8卷661页)[①]。特别值得注意的是,向达还以右派身份参加了1959年10月1日的国庆典礼(8卷694页)——这或许是他行将被摘帽的信号?

也许是因为摘帽的缘故,1960年,向达频繁地参加了政协的活动,如参加了1960元旦在人民大会堂举办的新年联欢会(9卷4页);2月13日,参加于人民大会堂举办的首都庆祝中苏友好同盟互助条约签订十周年招待会(9卷28页);2月19日,到政协礼堂听水利电利部副部长张含英报告(9卷31页);2月20日,参加于政协礼堂召开的文化教育组会,抗议美国劫夺我国文物(9册32页);4月8日,至政协礼堂,参加政协会议,顾颉刚说"此次大会发言,以谈各地大跃进及自己思想改造者为多,较历届为充实"(9卷61页);5月30日,参加政协礼堂召开的政协文教组会(9卷86页);6月4日,到文化部开会,讨论保护文物条例及第一批保管单位(9卷89页);7月31日,到政协礼堂,参加文史资料研究委员会(9卷119页)。

1961年,1月27日,到政协礼堂参加文化教育组第九组会(9卷211页);3月17日,到政协,参加文化卫生组"百家争鸣"座谈会(9卷230页);5月21日,到统战部,参加双周座谈会(9卷261页)。6月30日,到人大会堂,参加庆祝中共成立四十周年会(9卷279页);11月7日,到政协礼堂,参加文史资料委员会大会,商讨资料工作(9卷350页)。

1962年,3月23日,到人民大会堂,参加全国政协三届三次开幕会(9卷432页);3月29日,到政协礼堂,讨论昨日周总理报告(9卷436页);6月26日,到政协礼堂,赴文教组会,讨论蒋匪反攻事(9卷493页);10月16日,到政协礼堂,参加文史资料会,讨论征集文教方面资料案(9卷558页)。12月20日,到社会主义学院,参加全国文史资料会议预备会(9卷594页)。

1963年,6月2日,到政协礼堂,参加"庆祝六一国际儿童节汇报演出"(9卷680页);9月26日,到政协,出席由李维汉、张执一作东的宴会(9卷736页);11月7日晚,到政协礼堂观看由阳翰笙所编《三人行》剧(9卷763页)。11月25日,到政协会场,讨论国际问题(9卷773页);12月5日,参加政协会议,提案,建议建立全国性公共图书馆(顾颉刚对此提案说

① 向达是全国政协文史资料研究委员会的委员,名单见全国政协编《文史资料选辑》第2辑。

到:“予自一九五四年起,即提议在北京造一全国性之图书馆,而迄今未能实现。览此次提案,则有向达、袁翰青二案,与予案而三。”(9卷779页)

1964年的日记中,只有一次,即5月14日“到向觉明处谈”(10卷63页)。1965年,一次,即8月29日在李书城的追悼会上遇向达(10卷325页)。1964年4月,政协换届,即第四届政协委员会组成;疑从第四届起,向达不再是政协委员——1955年向达成为全国政协第二届委员,1959年4月,政协换届,向达应该仍被保留了委员的资格,虽然其时他已被划为右派,所以《顾颉刚日记》中,顾与向达的见面基本都是在政协开会的场合。而1964年政协换届后,向达很少出现在顾氏日记中,最合理的解释,就是向达不再担任此届政协委员;若非开会,两位老人自然难以经常见面了[①]。

向达划为右派后,直到文革爆发,他主要的精力放在了整理出版“中外交通史籍丛刊”的工作上。关于这部丛书的具体情况,谢方回忆说:

> 实际上这套书则是向先生个人策划、主编、撰稿的。向先生接着和我谈到这套书的具体内容和编写整理计划。初步拟定这套书共四十一种,目前先进行第一批四种,即《西洋番国志》、《两种海道针经》、《郑和航海图》、《西游录》,第二批是唐以前,第三批是宋元,第四批是明清。他说他个人只能搞第一批和第二批的一部分,其他的要由中华和北大历史系联手组织人力来搞。后来事实上在1962年中华就顺利地将他整理的前三种书出版了。[②]

在这里,值得一提的掌故就是向达因《大唐西域记》的整理事而自费赴广州中山大学拜访陈寅恪一事。1958年,向达拟《中外交通史料丛刊》时,《大唐西域记》即在其中,不过因该书工作量较大,他想留待日后再着手。1962年5月,他给中华书局去信,谈了他整理该书的想法,即工作分三步,前后出版影印本、简注本和详注本。其后曾为收集史料的方便,一度住在广济寺中国佛教协会内,作该书的版本校勘。也是为整理该书,1964年春,向达自费到了中山大学拜访陈寅恪。陈寅恪为此作诗赠之。其间,向达还应中山大学历史系之邀,作了《敦煌学六十年》的学术报告[③]。

到1966年春天,向达关于中外交通史料的整理计划又有所扩大,陈玉龙回忆说:

> 一九六六年春天向达先生和商鸿逵先生为北京大学历史系安排了一项科学研究工

---

① 萧良琼《向达》,说向达“历任全国政治协商会议第二、三、四届委员”(《中国社会科学院学术大师治学录》,第606页),恐有误。

② 谢方《忆我和向达先生的首次见面》,《学林往事》中册,第654页。

③ 黎史《向达来校作〈敦煌学六十年〉学术报告》,《中山大学学报》1964年第2期。关于向达整理该书的情形以及南下拜访陈寅恪事,参谢方《二十六年间》(《书品》第1期,1986年)、陆键东《陈寅恪的最后二十年》(第408—418页)。

> 作，由向先生“发凡起例”，草拟了一份《自明初至解放前（Cir，1405—1948）中国与非洲交通史料选辑说明。[①]

然而很快，便爆发了史无前例的“文化大革命”。

向达是文革爆发后第二批被扭出批斗的牛鬼蛇神。先是被一再批斗，随后又随同其他被批斗的人一同到了昌平，11月因病重返回，不久即病逝[②]。邓广铭回忆说：

> 向达是文革中第一个去世的。66年9月27日，国庆节快到了。人民大众开心之日，就是我们这些反革命分子难受之时。学校命令我们立即下乡，向达也去。下乡以后，分为两组。一组是严重的牛鬼蛇神，二组的罪行较轻。我在二组，向达在一组。那时他有尿毒症，腿肿，走路疼痛。他对去跟监管的医生说，医生只给他消炎片，也不让他看病。哪知他这病不能吃消炎片，越吃越坏。我们是10月14回北京的，向达他们不能回家，因为“问题严重”。[③]

向达病逝于1966年11月30日[④]。

八、结　语

向达为人耿介、倔强、清高、孤傲。1949年有关方面对他的评价可谓入木三分、有知人之明。1943年3月20日，他在给曾昭燏的信（第二十二函）中，就说自己：“在昆明时，即因此不能取悦于人，致蒙脾气太坏之称。”（第39页）同时代的人，也颇有人见识到他的这种脾气的[⑤]。

邓嗣禹也曾目睹过一件发生在向达与时任北大校长的胡适之间的事：

> 北大校长的办公室，等于教职员的俱乐部，全校教授，皆可进见校长，毋庸预先约定时间……有一次我去造访……其中已有数人在座，彼此随便谈天，开玩笑，胡适亦参加闲谈……忽然谈笑沉寂下来，向达先生说：“胡先生，您把北大所有的图书经费，

---

① 陈玉龙《关于向达先生遗稿〈自明至解放前（Cir，1405—1948）中国与非洲交通史料选辑说明〉的说明》，《向达先生纪念论文集》，第22页。

② 关于这一段的详细情形，见郝斌《“我要有个三长两短”——记“牛棚”里的向达》，《万象》2009年6期。

③ 雷音于1996年12月25日对邓广铭的访谈，见《杨宪益传》，第207页。

④ 关于向达逝世的日期，大致有三种说法。一种是11月20日，见萧良琼《向达》，《学术大师治学录》，第606页；第二种是11月24日，见阴法鲁《向达》，《中国历史学年鉴1981年》，人民出版社，1981年，第415页；第三种是11月30日，见郝斌《“我要有个三长两短”——记“牛棚”里的向达》、潘乃穆《向达、潘光旦和土家族调查》。郝斌先生的说法，来自档案，故暂从之。

⑤ 参1945年2月5—6日傅斯年致夏鼐函，见本书所收胡素馨《从历史语言研究所藏向达手稿论其对敦煌学的影响》。

> 用去买水经注,我们教书的几无新材料作研究工作,学生无新教科书可读,请问这是正当的办法吗?”他面孔表情,相当的严厉。胡先生笑着说,“我用北大图书馆经费买几部水经注,是确实的。要说我把所有的图书经费,全用在买水经注上,以致学生无新书可读,那是不确实的,哈哈。”我看形势,不免有一番舌战,起立告辞,他照例送出接待室。①

解放以后,他的这一个性并未改变。邓锐龄曾忆及对傅斯年的一件事:

> 当北京学术界刊布声讨傅斯年宣言时,向师以“不乘人之危”为词,拒绝签名,且对我说傅斯年离开北平时,有两位兄弟学者送行,口口声声说决不辜负老师培育之恩,而转眼就签名背弃,他深不以为然,从而论及两位学者的专业,说解放前后田野考古都是这一铲子下去,怎么,几天内忽然变成马列主义的了。后来参观另一位学者特为中央民族学院设计建成的教职员宿舍时,在留言簿上写了八个字:“小巧玲珑,犹如盆景。”

前面我们已经谈到,傅斯年是向达的好友。这层关系,并未因政治形势的改变,向达便加以回避乃至撇清,在当时的形势下,实在难能可贵!在全国一片学马列的高潮中,他对一些作田野考古的学者,附庸马列,很不以为然。甚至当他的老师辈,且在北大对他十分器重的汤用彤,在旧作《汉魏两晋南北朝佛教史》重印的后记里,说到“试图用马列主义的观点指出本书的缺点”,他也不以为然,认为“是降低身分”——事实上,此书解放后在短时期间曾重印两次,但汤用彤都未根据马列,对内容作改动。可见,他的自我批评,不过是表态而已。这样的表态,向达认为便是降低身份。他在1956年为其著作《唐代长安与西域文明》的出版所撰写“作者致辞”中,既没有用马列为标准批评自己的旧作,也没有说今后要用马列指导自己的研究。这样的性格,在反右运动中,他虽未因言贾祸,但实在也是在劫难逃吧。

在治学方面,他对文献十分稔熟,曾经开过目录学的课。对中外交通史籍的收集、整理,正体现了他的文献功底②。四十年代的考察,他又将文献与实地考察结合起来,在中外交通,特别是西域史地研究方面,取得了很大的成果,并且直接推动了中国石窟寺考古的研究。他在中国的中外交通史的学术史上,应该占有重要的一席之地吧——顾颉刚在1945年主持编写《当代中国史学》时,说:

> 中外交通史的研究,以向达、岑仲勉二先生的贡献为最大。向先生有《中外交通小

---

① 邓嗣禹《北大舌耕回忆录》,《传记文学》第46卷第1期,第65页。按,邓嗣禹是1947年8月回到北大上课,为时一年。

② 他在历史研究所二所任职时,也曾给年内年青人开过史料学的课,详情见萧良琼《向达先生在历史所》。

史》,《中西交通史》,《唐代长安与西域文明》,《明清之际中国美术所受西洋之影响》(《东方杂志》二十七卷一号)。[1]

向达死后的第二年,《顾颉刚日记》1967年2月14日就说:

> 向觉明(达)治中西交通史,冯承钧、张星烺逝世后仅有斯人。五七年不谨,列为右派,虽已摘帽,而去年大运动中旧案重提,未免打击。闻以尿毒逝世矣。前年李书城追悼会中,为予与彼最后一面。觉明之死,闻在去年运动中判往十三陵劳动,体力不胜,竟以不起。(10卷620页)

1975年5月,因苏继庼死,他又记道:

> 治中西交通史者,前有冯承钧、张星烺、向达三家,三十余年中相继化去,今苏君亦死,国内殆无其人矣,思之叹息。(11卷361页)

1975年6月,因王重民的自杀,他又说:

> (王重民之自杀)与向达之病死,刘盼遂之自杀,同为可惜事。(11卷373页)

因为他的学术而为学术界所铭记,这正是他一生为学术而学术的最终回报!

(2009年6月22日初稿,2011年1月7日定稿)

参考文献:

向达《向达的自传》(手稿),撰写于1955年,见沙知编《向达学记》,三联书店,2010年。

向达《敦煌考古通信》(二十九通),南京师范学院学报编辑部、中文系编《文教资料简报》(内部刊物)第107、108期,1980年11月、12月。

万钧《敦煌艺术的开拓者 西域文明的采珠人》(附著译年表),《中国当代社会科学家》第3辑,书目文献出版社,1983年。

萧离《献给惊沙大漠中的拓荒者——向达先生逝世十四年祭》,《社会科学战线》,1980年4期。

张广达《向达先生文史研究的贡献》,《史家 史学与现代学术》,广西师范大学出版社,

---

① 顾颉刚《当代中国史学》,辽宁教育出版社,1998年,第107页。

2008年。

荣新江《惊沙撼大漠——向达的敦煌考察及其学术意义》,《敦煌吐鲁番研究》第7卷,中华书局,2004年。

邓锐龄《忆向觉明师》,《向达学记》。

郝斌《"我要有个三长两短"——记"牛棚"中的向达》,《万象》2009年第6期。

从政治和文化的角度看敦煌学视野下的汉简研究

张德芳

(甘肃简牍保护研究中心、甘肃省文物考古研究所)

敦煌学和简牍学都是上个世纪初由于藏经洞的发现和敦煌汉简的出土而共生的新兴学科,而两万多枚敦煌汉简又理所当然地成为敦煌学关注和研究的重要内容。饶宗颐先生曾经多次指出:“现在已陆续出土了巨量的两汉、魏晋的与敦煌有关的简,刚好可供研究早期敦煌的历史和文化,目前这个时期的研究,包括敦煌简方面的研究,尚未深入,正有待开展。我的主张是首先要敦煌学界把早期敦煌(匈奴时期的敦煌)和与敦煌有关的两汉、魏晋简纳入广义的敦煌学之范围内,这样就可能会开创一个新的局面。”[①]敦煌汉简不仅记载了敦煌造窟形成佛教圣地之前几百年的历史,把敦煌学内容向前延伸到“设四郡,据两关”的早期阶段,而且在空间上又以敦煌、酒泉为主形成了明显的地域特色。从敦煌学的视野考虑汉简研究,我们会发现两者之间既可各有侧重单独成学,又有融为一体、密不可分的关系。对敦煌石窟、艺术和遗书的研究,人们势必要联想和追问在此之前的历史背景,而汉简研究则正好与之衔接,深化了对有关问题的认识。本文拟从政治和文化的角度列举一些汉简材料说明之,以斑窥豹,非全豹也。

一、通过对汉简记载的敦煌太守,把敦煌的地域政治史串联起来

敦煌是河西四郡之一,边关要道。北接匈奴,西通西域,南又是羌人出没之地,在中西交通和民族交往中的地位极其特殊。敦煌太守乃代表朝廷掌治一方的最高行政长官。在当时交通闭塞信息不畅的情况下,百姓的生杀予夺,地方的兴废鼎革几乎全操于太守之手,所以历任太守的去留迁转和治绩事功是研究敦煌地域政治的重要内容。但两汉四百年间除东汉的情况在《后汉书》有较多记录外,西汉的历任敦煌太守几乎是空白。除了敦煌太守快以外,无一留下真实姓名,所以对这一问题的深入研究始终存在着资料上的困难。但在汉简中却较多地记载了这方面的材料,可以基本完整地排列出历届敦煌太守的任期时间和先后顺序,可补史籍之缺载,可为地方政治史之研究提供具体而准确的第一手资料,下面罗列一些简文(录文保留繁体)并加说明之。不涉及相关机构设置、官吏任免、运行机制、政治理念以及法

① 饶宗颐《敦煌学应扩大研究范围》,《敦煌吐鲁番研究》第9卷,中华书局,2006年。

律政策等等。

1. 敦煌太守登　本始(前73—前69)

本始三年二月辛巳朔癸巳，敦煌大守登行縣，謂淵泉縣：以次為[駕][1]，當舍傳舍如律　(Ⅴ92DXT1412③:77[2])

按：木简，长19.4、宽1厘米，柽柳，下部残。存字31，字体向右下倾斜，中间夺一“驾”字。内容为敦煌太守行巡属县时提前下发给渊泉县的文件而途经悬泉置所作的登记，时当公元前71年3月31日。“太守登”是汉简中记载的最早的有名可查的敦煌太守。除悬泉汉简外，敦煌酥油土还出土一简：“七月庚子，将屯敦煌大守登敢告部都尉卒人，谓县官：戍卒起郡☐”[3]。由于有纪年者只此一简，所以敦煌太守登的任职时间大致可定在本始年间(前73—前69)。

2. 敦煌太守快　神爵(前61—前58)

敦煌大守快使守屬充國送牢羌、斥候、羌候、琅何羌□君彊藏奉獻詣行在所，以令為駕二乘傳，十一月辛未皆罷。人十二。神爵二年十一月癸卯朔……，為駕，當舍傳舍，從者如律令。(Ⅰ90DXT0210③:6)

按：木牍，长22.75、宽1.7厘米，柽柳。一份敦煌太守快开具的传信，时当公元前60年12月某日。朔后干支不清，尚不知具体日期。简中“人十二”三字从字体和墨色看，系后来填写。敦煌太守快在《汉书·赵充国传》中有记载，原文是：“今诏破羌将军武贤将兵六千一百人，敦煌太守快将二千人，长水校尉富昌、酒泉侯奉世将婼、月氏兵四千人，亡虑万二千人。赍三十日食，以七月二十二日击罕羌，入鲜水北句廉上，去酒泉八百里，去将军可千二百里。”[4]此事在神爵元年(前61)，而简文所记则在神爵二年，正可说明羌事平定后，一部分归义羌人奉献来京，是敦煌太守派人护送的。其中的“琅何羌”即《汉书》中所谓“狼何羌”。赵充国对策中有“狼何，小月氏种，在阳关西南”[5]。既然在阳关西南，由敦煌太守派人护送就是顺理成章的。也说明敦煌太守快，至少在神爵元年(前61)就已经在任。

神爵四年正月丙寅朔壬辰，敦煌大守快、庫丞何兼行丞事，告領縣泉置史光：寫移書

---

① 原简脱漏而能补出者用方括号[]标出。
② 此类编号者概出悬泉汉简。
③ 《敦煌汉简》第1368简，中华书局，1991年。
④ 《汉书》，中华书局，1962年，第2980页。
⑤ 《汉书》，第2973页。

到,驗問,審如倚相言為逐責,遣吏將禹詣府,毋留如律令。(以上正面)掾舒國、卒史壽、書佐光、給事佐赦之。(以上背面)(Ⅱ90DXT0215③:3)

按:两行,长23.5、宽1.9、厚0.4厘米,柽柳。字迹清晰,书写规整,是一份敦煌太守下达给悬泉置史要求拘捕逃人的文件。简文说明,快的任职时间至少要在神爵四年(前58)以后。类似上简,记载快在神爵四年的文件还有多份,其时间晚到十月份。

3. 敦煌太守常乐 五鳳元年(前57)

敦煌大守遣守屬唐官明收蕉郡中。以令為駕二封軺傳。五鳳元年六月戊子朔甲寅,敦煌大守常樂、丞賢謂敦煌:以次為駕,當舍傳舍如律令。六月甲寅過東。(Ⅰ91DXT0309③:252)

按:木牍,长22.9、宽1.5厘米,胡杨。简文是敦煌太守派人收蕉的文件。蕉指薪柴。《列子·周穆王》:"覆之以蕉。"张湛注"蕉与樵同。"时当公元前57年8月5日。太守常乐的简共有7枚,其中5枚出自悬泉置遗址,2枚出自玉门关以西的凌胡隧。可知五鳳初年敦煌太守常乐在任。

4. 敦煌太守步 五鳳四年到甘露元年(前54—前53)

五鳳四年十一月戊辰朔戊申,敦煌大守步、敦煌令延壽行丞事,謂效穀言:縣泉置傳馬三匹,其一匹騮、駮、牡,齒十八歲,高五尺六寸,錮病傷要;一匹驃、騅、牡,齒十四歲,高五尺六寸;一匹騮、牡,病狂,醫治不能偷,日益篤。(Ⅰ90DXT0116②:43)

按:两行,长23.6、宽1.1厘米,柽柳。全简83字。清晰规整,标准的八分隶,堪做书法临摹。可能是敦煌太守一个关于传马病伤的批复性文件。时当公元前54年12月6日。

五鳳五年二月丁酉朔庚申,敦煌大守步、長史奉憙、庫丞捐之兼行丞事,謂過所置:龍勒左尉張義為郡逐賊酒泉郡中,乘用馬二匹,當舍傳舍,從者如律令。 七月乙卯一食東。(Ⅵ92DXT1222②:2)

按:木牍,长23.5、宽1.8厘米,胡杨。五鳳五年实甘露元年。公元前53年3月23日。简文是敦煌太守为龙勒左尉张义开具的过所文件在悬泉置的登记。

敦煌大守丞破胡行縣塞蓬隧,以令為駕一乘傳。甘露元年七月甲午朔甲辰,敦煌大

守步、長史奉憙、丞破胡謂敦煌：以次為駕，當舍傳舍，如律令。　　十月戊申過，往來再食□。（Ⅱ90DXT0113③：121）

按：木牍，长 23.3、宽 1.5 厘米，柽柳。简面襞裂，但文字释读准确。敦煌太守发给属下一份巡行视察的公文。时当公元前 52 年 9 月 3 日。从上引三简可看出：五鳳四年（前 54）到甘露元年（前 53）的敦煌太守是“步”。

5. 敦煌太守千秋　甘露、黄龙、初元、永光、建昭

甘露二年七月戊子朔乙卯，敦煌大守千秋、長史奉憙、丞破胡謂效穀、廣至、西都水官：前省卒助置茭，今省罷，各如牒，書到，自省卒、徒茭如律令。（Ⅱ90DXT0114③：521）

按：两行，中间有脊，两边成坡形。长 23.2、宽 1.6 厘米，柽柳。字迹清晰，释读准确。简文是太守府发给效谷、广至等地停罢省卒伐茭助置的文件。时当公元前 52 年 9 月 9 日。涉及敦煌太守千秋的简文有将近 50 条，其任职时间跨甘露、黄龙、初元、永光、建昭五个年号，历时近 20 年，是任敦煌太守时间最长的一位。但有一个问题，初元、永光、建昭年间，分别还有恭、弘、强三位太守，他们与千秋的关系如何？是出缺调补抑或交叉任职，是值得研究的。下面各举一条比较典型的材料。

黄龍元年三月癸卯朔壬戌，敦煌大守千秋、長史奉憙謂過所河津關：肥市藥安定郡中，乘用馬二匹，當舍傳舍，從者如律令。十月辛丑☑。（Ⅱ90DXT0115③：346）

按：木简，下部残，长 16.6、宽 1.3 厘米，松木。这是敦煌太守发给一位叫肥的人去安定郡买药的过所文件。时在公元前 49 年 5 月 5 日。

初元二年四月庚寅朔癸丑，敦煌大守千秋、長史奉憙、丞破胡謂縣：遣守屬□□邑行□□□當舍傳舍，從者如律令。五月壬戌西。（Ⅱ90DXT0313①：5）

按：两行，完整，长 23.1、宽 1.5 厘米，松木。简文时在公元前 47 年 6 月 13 日。

永光四年七月己卯朔甲午，敦煌大守千秋、長史意、守部候脩仁行丞☑今以詔書買騎補如牒，書到□□□受詔謹養食，毋令□□□□如律令。掾慶、佐譚。（Ⅱ90DXT0215②：433）

按：木牍，下部残，长 17.2、宽 1.6 厘米，柽柳。下部残断，只可知其大概，敦煌太守奉诏

派人买马,要求途经之地给予接待。时当公元前 40 年 8 月 6 日。

三百八十六匹,匹直二百七十五。建昭四年九月己酉。敦煌大守千秋、長史(Ⅱ90DXT0216②:263)

按:木简,完整,长 22.8、宽 0.7 厘米,柽柳。简文是一段未完的文字,字迹清晰,"长史"下还有一大段空白未曾书写。该简文字是抄录过去的旧文件,还是复述以往的事实,抑或记录当时的情状,不得而知。因为建昭年间任敦煌太守的是强,有 10 多枚简文,下文还要讲到。此简时在公元前 34 年 10 月 4 日,尚待研究。

6. 敦煌太守恭　初元(前 48—前 44)

初元三年三月乙卯(朔)丙辰,敦煌大守恭、守部候脩仁(行)長史事謂過所河津:遣卒史常光辟事大常,乘用馬二匹當舍(以上正面)從者如律令(以上背面)(Ⅴ92DXT1411②:59)

按:木简,长 23、宽 0.9 厘米,柽柳。亦为敦煌太守为卒史常光开具的过所文件。"乙卯"之后夺"朔",时当公元前 46 年 4 月 12 日。此外,悬泉汉简中还有两枚初元二年简,说明初元年间的敦煌太守应该是"恭"。

7. 敦煌太守弘　永光(前 43—前 39)

永光五年三月甲辰朔癸酉,敦煌大守弘、長史章、守部候脩仁行丞事,謂縣:遣守許常有覆問郡中。(Ⅱ90DXT0115③:39)

按:形状应是一木牍,但左半已残缺,只剩右半一行字,简文尚缺下半段。长 23.3、残宽 0.9 厘米,松木。简文乃敦煌太守派人到属县查办某事的公文抄录。悬泉汉简中,敦煌太守弘的文件还有多枚,说明永光年间的敦煌太守为弘。简文中"弘"有时也作"宏"。

8. 敦煌太守强　建昭(前 38—前 34)

監遮要置史張禹罷][守屬解敞,今監遮要置][建昭二年三月癸巳朔丁酉,敦煌大守彊、長史章、守部候脩仁行丞事,告史敞謂效穀:今調史監置如牒,書到,聽與從事如律令][三月戊戌,效穀守長建丞某謂縣泉置嗇夫,寫移書到,如律令。/掾武、守令史光、佐輔[1]。(Ⅱ90DXT0216②:241—244)

---

[1] "][" 该号表示左右文字分属两简。

建昭二年二月甲子朔。淵泉丞馴移縣泉置書曰:出穬麥小石卅九石五斗,付廏嗇夫成等以食傳馬,簿入報,敬以令史書枸校,中實卅八石][建昭二年二月甲子朔辛卯,敦煌大守彊、守部候脩仁行丞事,告督郵史衆√欣、主羌史江曾、主水史衆遷謂:縣聞往者府掾、史、書佐往來縣案事,公與賓客所知善飲酒,傳舍請寄長丞食或數][月多徵發,非法假𠈲縣吏車馬傳送監史廪米者,多責采茹齊醬、杯器、床席或毋物貴買給之,不顧其費,縣患苦毋已,甚不稱。書到,自今以來,掾、史、書佐往來縣使案事。(Ⅱ90DXT0216②:215—247)

按:以上7简编联在一起,两道编绳犹在,但按其内容则分属两份册书。均长23厘米左右,宽则不同,前两简为1厘米宽的单简,而后五简则是中间起脊两面成坡形的两行,柽柳做成。前一册4简,是一份完整的官吏任免文书。后一册3简,内容尚不完整,后面可能还有散落的单简。两份文件都是建昭二年的,时当公元前37年。其他还有建昭三年、四年由敦煌太守强发的公文,说明建昭年间任敦煌太守者主要是"强"。至于此时仍出现敦煌太守千秋的文件,上文已经说过,还需今后比对探讨。

9. 敦煌太守山都　竟宁(前33)

竟寧元年十月丙申朔辛亥,敦煌大守山都、守部騎千人雲行丞事,敢告部都尉卒人:謂小府(Ⅱ90DXT0216②:605)

按:木简,长23.2、宽1厘米,松木。简字书体严整,清晰如新,乃敦煌太守山都发给部都尉的一份文件,简中只是发文的开头,其他内容已散落不知去向。竟宁只有一年,发文时间是公元前33年11月24日。悬泉简中关于敦煌太守山都的简只有两枚。

10. 敦煌太守通　建始(前32—前29)

建始元年□□辛卯朔癸巳,敦煌……使者……行在所,以令為駕。
敦煌大守通丞義……當舍傳□　(Ⅴ92DXT1712②:42)

按:残木牍,长15、宽1.9厘米,胡杨,下部残断。简面上已经刮削,部分文字被刮落。但仅存文字清晰可释,所存纪年和人名提供了建始元年任敦煌太守者为"通"。简中"辛卯朔"前月份被削,但查历书可知,建始元年辛卯朔者,当为十月。简文书写时间为公元前32年11月1日。

建始二年八月丙辰朔壬申,敦煌大守通、守部候彊行長史事、丞義謂縣□

言胡客數遣在道，馬穀使外國今少，恐乏調給，有書大司農□□□□ （Ⅱ90DXT0114②:291）

按：两行，已烧残变黑，下部灼毁，残长20、宽1.5厘米，柽柳。简文是敦煌太守为供应胡客向属县调拨马匹和谷物的文件。时当公元前31年10月6日。悬泉简中还有两枚记载敦煌太守通的简文。

11. 敦煌太守贤　河平、阳朔（前28—前21）

河平元年八月戊辰朔壬午，敦煌大守賢、丞信德謂過所縣道：遣廣至司空嗇夫尹猛收流民東海、泰山。當舍傳舍從者如律令。八月庚寅過東。（Ⅱ90DXT0315②:36）

按：木牍，长23.3、宽2.7厘米，柽柳。简文是敦煌太守派人前往东海、泰山二郡收纳流民的过所登记。时当公元前28年9月30日，敦煌太守贤在任。

敦煌大守守屬張博。陽朔二年閏月甲戌，大守賢、守部司馬丞意行丞事，博逐賊，命漢中、蜀郡、三輔（Ⅰ90DXT0110①:6）

按：木简，长23、宽0.8厘米，柽柳。简文的书写格式人名在前，发文官员名字在后，接下来才是具体职事，不同于常见的形式。敦煌太守贤的木简共有10多枚，说明河平至阳朔间，在任的敦煌太守为"贤"。

12. 敦煌太守吉　永始（前15—前13）

永始元年十二月丁巳朔癸未，敦煌大守吉、守部千人喜行長史事、庫令勳行丞事，謂過所：遣守庫令（Ⅰ90DXT0111②:29）

按：木简，长23、宽1厘米，柽柳。简文清晰如新，乃敦煌太守开具的一份过所在悬泉置的登记。现存文字只是文件的第一简，后续文字当散落在其他简上。时当公元前15年1月26日，在任太守为"吉"。

永始二年七月癸丑朔癸丑，敦煌大守大吉告丞忠謂過所：使守屬李勳賦縣候橐他，當舍傳舍，從者如律令。七月甲寅過東。（Ⅱ90DXT0115③:202）

按：木牍，长23.4、宽1.8厘米，柽柳。简中"太守大吉"中的"大"疑为衍字，当与上简"太

守吉”为同一人。时当公元前 15 年 8 月 24 日。

13. 敦煌太守宽　元延(前 12—前 9)

元延四年十一月丁丑朔戊寅,敦煌大守寬、長史昌、部千人遷行承事,移過所,遣淵泉守(92DXH12:5)

按:木简,长 23、宽 0.8 厘米,柽柳。简文是敦煌太守宽开具的过所文书,后面还应有下文。时当公元前 9 年 12 月 15 日。太守宽的简文在悬泉简中还有两枚,可证元延年间的敦煌太守为“宽”。

14. 敦煌太守汉昌　绥和(前 8—前 7)

綏和二年正月戊子,臨泉亭長章敢言之,迺二月癸丑,譯馬一匹行軍書到□□,不盡度,謹與馬醫慎治不能偷,至辛卯日□□

敦煌大守君詣謁叩頭死罪叩頭言會月廿日掾崇博助府陽

大守君敦煌大守漢昌再拜□謁大守良府告效轂敢言(Ⅱ90DXT0112②:3)

按:此三条简文分别写在一枚觚的三面。觚长 24.8、宽 1.6 厘米,一半残缺。第一面为驿马病死的报告,文字可读懂大意,且有准确的纪年,当为公元前 7 年 2 月 18 日;简中“译”与“驿”通,汉简和古籍中多有例证。“偷”通“愈”,“愈”通“瘉”,均从俞得声。第二面书体严整,但文义不全;第三面是习字简。但简中敦煌太守汉昌应该不虚构,所以,绥和年间的敦煌太守应该是汉昌。

15. 敦煌太守永　建平(前 6—前 4)

建平二年十一月甲申朔壬子,敦煌大守永、長史臨、丞涉謂過所:使龍勒少内嗇夫氾政與守部千人丞成遷市繕兵物長安,當舍傳舍,從者如律令。二人。(Ⅰ90DXT0114①:50)

按:木简,长 22.6、宽 0.8 厘米,柽柳。敦煌太守永开具的过所文件。时当公元前 5 年 1 月 28 日。太守永的简文共有 4 枚,其人在建平年间任敦煌太守当无疑义。

上面,通过简文的梳理举例,我们可以排列出 15 位西汉建郡后历任敦煌太守,除地节、元康、鸿嘉三个年号外,从本始到汉末建平(前 73—前 3)七十年间的敦煌太守基本上可以确指何人,通过敦煌太守的有序排列,可以进一步辐射串联起更多的相关史实,把一些零散的材料组织成一个有机的整体,丰富充实其研究内容,将会得出不少新的结论。具体情况可见

下表：

年号	公元纪年	敦煌太守人名
本始	前73	登
地节	前69	
元康	前65	
神爵	前61	快
五凤	前57	常乐、步
甘露	前53	步、千秋
黄龙	前49	千秋
初元	前48	恭（千秋）
永光	前43	弘（千秋）
建昭	前38	强（千秋）
竟宁	前33	山都
建始	前32	通
河平	前28	贤
阳朔	前24	贤
鸿嘉	前20	
永始	前15	吉
元延	前12	宽
绥和	前8	汉昌
建平	前6	永
元寿	前2	
元始	1	

二、通过一些文化典籍的残篇，可以看到敦煌文化前后传承的脉络关系

汉简中一些文化典籍的残篇，诸如《仓颉篇》、《急就章》、《论语》、《晏子》、《吕氏春秋》等的残文以及完整者如武威《仪礼》、《医书》等等，应该反映了当时河西地区以及敦煌一带的文化状况，而且必然对后世带来过很多影响。有些上可追本溯源，下可探其流变，让人看到了一条条阅世千年而未曾中断过的文化河流。

比如敦煌汉简中的田章简，即上可追溯到《晏子春秋》，下可寻流到敦煌变文，看到其一脉相承的流变过程[1]。

[1] 张德芳《浅谈河西汉简与敦煌变文的渊源关系》，《敦煌学辑刊》2005年第4辑。

……為君子?"田章對曰:"臣聞之:天之高萬萬九千里,地之廣亦與之等。風發紒(谿)谷,雨起江海,震……[①]

此简的内容和问答形式可以在《宴子春秋》中找到源头:"景公问晏子曰:'天下有极大乎?'晏子对曰:'有。足游浮云,背凌苍天,尾偃天间,跃啄北海,颈尾咳于天地乎!然而漻漻不知六翮之所在。'公曰:'天下有极细乎?'晏子对曰:'有。东海有虫,巢于蚊睫,再乳再飞,而蚊不为惊。臣婴不知其名,而东海渔者命曰焦冥。'"[②]同样的内容还见之于相传为东方朔所撰《神异经》中,但不同的是《神异经》在此段文字后,有"陈章对齐桓公小虫是也。"[③]这就把田章简更直接地联系了起来,因为陈、田在上古同属定母真部字,多可通假。对话的人物和内容虽有不同,但基本的脉络和影子是清楚的,田章简的内容是从《晏子春秋》、《神异经》中流变出来的。几百年后,相关内容又见之于敦煌变文。其中《句道兴搜神记》中的"田章答曰"[④],《晏子赋》和《孔子项托相问书》中关于"天地相去万万九千九百九十九里"的内容,都与田章简有前后相继的传承关系。

还有敦煌汉简中的韩偮简,裘锡圭先生已著文做过详细论证[⑤]。干宝《搜神记》有一则故事,说的是战国时代宋康王之臣韩朋妻美,王夺其妻,并罚朋为刑徒。后夫妻自杀,分埋二冢。其上一夜间各生一树,根交枝错,又有鸳鸯栖树上,恒交颈悲鸣[⑥]。此事在《搜神记》中不到300字的记载,但在敦煌变文中已经演化成一篇2000多字的完整故事。1979年发现的敦煌马圈湾汉简中,有一简文字与上述韩朋故事有关。简文是:

書,而召韓偮問之。韓偮對曰:"臣取婦二日三夜,去之來遊,三年不歸。婦……[⑦]

简背有"百一十二"的字样,说明上简只是一卷书中的一枚。可以看出,韩朋故事的流传,早在西汉时就有了文字记载,这比敦煌变文中的《韩朋赋》至少早了600年,比干宝生活的两晋之交至少早了300年[⑧]。这就通过源自战国的故事题材、汉简记载、晋人小说和唐代变文,把敦煌的文化史联在了一起。

悬泉简中的浮屠简,更是对研究佛教在敦煌地区的传播具有重要意义。就其所反映的史实,比记载中的敦煌造窟早了300年左右,比竺法护在敦煌、酒泉的译经早了200多年。

① 释文各家有异,此采裘锡圭先生《田章简补释》,见《简帛研究》第三辑,广西教育出版社,1998年,第455—458页。
② 吴则虞《晏子春秋集释》,中华书局,1982年,第514页。
③ 参《四库全书》子部小说类《神异经》。
④ 句道兴《搜神记》,见王重民等编《敦煌变文集》,人民文学出版社,1957年,第882—885页。
⑤ 《汉简中所见韩朋故事的新资料》,《复旦学报》1999年第3期。
⑥ 干宝《搜神记》,中华书局,1979年,第141页。
⑦ 《敦煌汉简》第496简。
⑧ 裘锡圭《汉简中所见韩朋故事的新资料》,《复旦学报》1999年第3期。

对传统认为西域佛教最早传入中原时并未在敦煌驻足的说法提出了质疑①。

当然,敦煌学的内容包罗万象,汉简的内容也相当丰富。无论从哪个角度,都可以把两者联系起来加以考察。具体例子更是枚不胜举,具体联系也有多种多样。本文只是提供一些材料,以供参考。

① 郝树声、张德芳《悬泉汉简研究》,甘肃文化出版社,2009年,第185页。

西北科学考察团发掘敦煌翟宗盈画像砖墓述论

殷光明

（敦煌研究院考古研究所）

1944年，向达、夏鼐、阎文儒先生率领由中央研究院历史语言研究所发起的西北科学考察团历史考古组，对敦煌遗存的古墓葬进行了初次科学考古发掘，其中翟宗盈墓是最早在敦煌发掘的一座画像砖墓，现画像砖仍保存于莫高窟第143窟中，出土文物及资料则随历史语言研究所全部迁往台湾。50年代初，阎文儒《河西考古简报》、夏鼐《敦煌考古漫记》分别介绍了发掘经过和基本资料，由于二位先生所记简略，尤其是对照墙画像砖语焉不详，给相关研究造成了困难[①]。近年又有专家对此墓的年代作了考证[②]，但画像砖的详细资料一直未公布，兹述考于下。

一、墓　葬

1942年，向达先生赴敦煌考察时，在敦煌城至莫高窟之间，发现"戈壁上有砾石堆甚多，疑是古代墓葬遗址。其后数次往观，则自佛爷庙以东此种砾石堆累累皆是，迤东以至于新店台子，长达三四十里……土人相传称之为营盘，有七十二座连营之说，以为乃昔日兴修千佛洞（即莫高窟）时，监守军士驻扎之所"[③]。为了"以地下的材料充实敦煌的历史"，"故建议成立敦煌考古组，试作发掘"。1944年春，由向达、夏鼐、阎文儒率领的西北科学考察团历史考古组赴河西发掘，5月19日抵达敦煌城，22日开始调查发掘地址，5月31日正式发掘，8月因酷署停工1月，10月底结束，共发掘北朝（晋）至唐代墓葬30座。期间向达先生因事，于10月19日提前返回。此次发掘"对于河西文化历史，及'敦煌学'之研究，必有裨益也"[④]。

阎文儒文记载发掘地点有四处：1. 佛爷庙东近2公里墓群；2. 佛爷庙东约1公里破墩子墓群；3. 城东8公里老爷庙墓群；4. 城南4公里鸣沙山下墓群。据敦煌市文物管理委员会公布文物保护单位及保护范围，以上第1、2处墓葬属现省级文物保护单位敦煌佛爷庙湾——新店台墓群内；第3、4两处墓群属现敦煌市级文物保护单位鸣山墓群。

---

① 阎文儒《河西考古简报》（上），《国学季刊》第7卷第1期，1950年7月；夏鼐《敦煌考古漫记》，《考古通讯》1955年第1—3期；以及夏鼐著，王世民、林秀珍编《敦煌考古漫记》，百花文艺出版社，2002年。

② 郭永利、杨惠福《敦煌翟宗盈墓及其时代》，《考古与文物》2007年第4期。

③ 向达《西征小记》，《国学季刊》第7卷第1期，1950年7月。

④ 参见上揭夏鼐、阎文儒文。

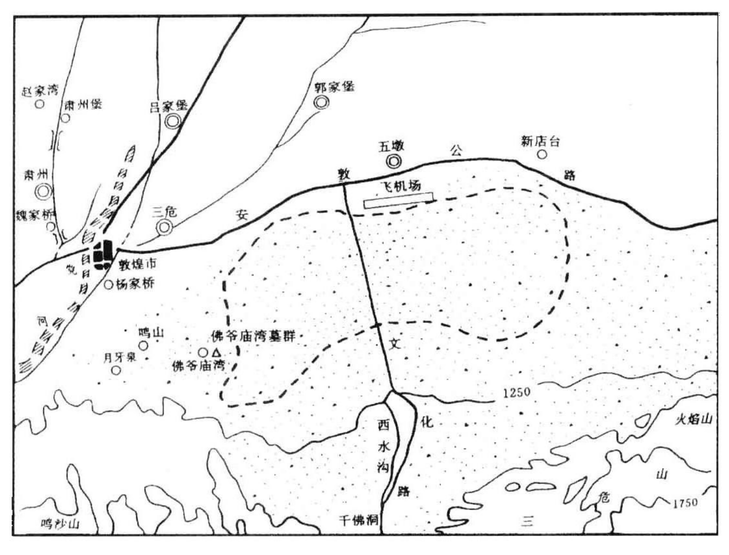


图1　佛爷庙湾—新店台墓群示意图

佛爷庙湾—新店台墓群是敦煌市较大的古墓群之一，东西约 20 公里，南北约 5 公里，在 100 平方公里的范围内分布着数以万计的古墓葬(图 1)。其中除零散墓葬外，还有许多家族聚葬。家族聚葬是在一定家族宗法关系下，在一定范围内依序排列的墓葬群。一般由沙砾石围成方形茔圈，每一茔圈内即为一个家族墓葬群。

佛爷庙湾墓群主要分布于敦煌市东南鸣山村以东头层台子至文化路口的戈壁上，因其西边的佛爷庙得名。佛爷庙遗址现位于敦煌市杨家桥乡鸣山村，遗址南北 7 米，东西 9 米，尚残存部分庙宇建筑。据向达先生《西征小记》之《敦煌之古城与古墓》记述，距敦煌城东南约 15 里，越过敦煌沙漠区边际及沙丘，即至佛爷庙：

> 以有小庙一座故名。庙建于光绪十五年(1889)，至今将 60 年，栋宇如新。……西面沙丘中间有平地，屋基痕迹，依稀可辨。土阜间陶器碎片到处皆是，形制与他处所见六朝以及唐代陶器同。则其地必是一古城遗址也。[①]

向达、夏鼐、阎文儒组成的敦煌考古组，当时就住在佛爷庙内，对佛爷庙东约 2 公里处的 10 座墓葬进行了发掘，编号 FYM1001—1010 号。其中 1001—1003 号墓，在同一茔圈内。此茔圈为方形，高约 0.5 米，于西侧开口。茔圈内有 4 座墓，墓道向南。其中 1001—1003 号墓成品字形分布，1001 位于中间，1002、1003 位于东西两侧，1002 号东侧一小墓未编号(图 2)。

其中 1001 规模最大，地表圆形封土，直径 17 米，高 1.5 米，应为家族祖墓。墓道长 21 米，宽 1.5 米。墓门为拱形，砖砌而成，高 1.2 米，宽 1.15 米，以砖封塞。墓门前有木屑和铁链，可知原有木门，以铁链锁门。墓门以上建照墙。

墓室砖砌而成，平面方形，长宽各 3 米。覆斗形顶，顶正中砌一方砖[②]。东南角有一耳室，有木炭一小堆，室内南壁砌有厨架。西南角亦一龛，已空无一物。墓顶西部有一盗洞，墓

① 向达认为佛爷庙一带遗址，可能“即为唐宋时代之沙州”。参见上揭向达文。

② 阎文儒文中记墓顶为“穹庐状”，但据发掘的其他画像砖墓来看，结构基本相同。砖室墓四壁以上均平铺叠涩内收成覆斗顶。

葬被盗过，墓室有散乱的棺木、人骨和随葬品。墓室后壁有一砖砌长方形平台，高不及5厘米，台上原放置器物，器物多破碎，散乱于地。主室东西两侧壁下各有一棺木，头部向南，即朝向墓门。棺木已破碎，部分成粉沫状。骸骨也已散乱、残缺。

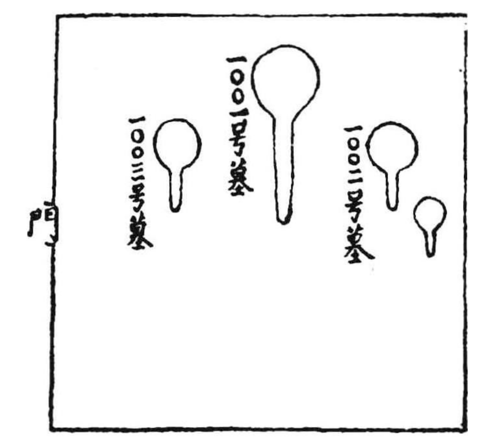


图2 阎文儒绘佛爷庙湾1号墓茔圈平面图

出土器物有朱书镇墓文陶罐2件、有格长方形陶盘3件、波纹陶盘1件、陶灯1件、绳纹罐1件、小刀(铁削)1件、五铢钱和剪边五铢钱各1串。

东侧棺木头颅下有散乱漆片，可能为官帽遗物。另外，铁削放置于棺侧，有1件朱书镇墓文陶罐放于腹部位置(另一件放置于墓门口)，可知东侧棺木中为墓主人。2件镇墓文陶罐上文字基本相同：

> 翟宗盈，汝自命薄蚤(早)终，寿穷算尽，死见八鬼九坎，太山长阅，汝自往应之。苦莫相念，乐莫相思。从别以后，无令死者注于生人。祠腊社伏，徼于郊外，千年万岁，乃复得会，如律令。

由此镇墓文，知墓主人为翟宗盈。翟宗盈墓两侧的1002、1003号墓同时也进行了发掘，出土有部分器物。此地共发掘10座墓葬，“墓室构造，当以翟宗盈墓最为宏伟。墓门并有画砖，较为珍贵”①。

二、画像砖的分布及主要内容

据夏鼐先生记录，翟宗盈墓照墙高7.7米，从照墙上共拆下559块画像砖，并依次标识、编号，全部运到莫高窟，“依原来的样式复原，分作二段，堆砌在张氏编号第九洞中”，即张大千编号第9窟，现敦煌研究院编号第143窟。

莫高窟第143窟位于崖面南端，为晚唐开凿，清代重修。主室覆斗形顶，西壁开龛，龛内造像为清塑，南、北、东壁壁画大部残损。龛外南侧壁画残损，北侧清画力士一身②。由此可知，因第143窟位于游人很少到的崖面南端，且窟内绘塑基本不存，当时才将翟宗盈墓照墙画像砖安置于此窟。原照墙被分为上、下两部分，紧靠壁面，分置于龛外南、北两侧。兹据第143窟现存照墙及夏鼐、阎文儒二先生的文章、照片和画像砖临摹本述于下。

---

① 参见上揭阎文儒文，第125页。

② 敦煌研究院编《敦煌石窟内容总录》，文物出版社，1996年。

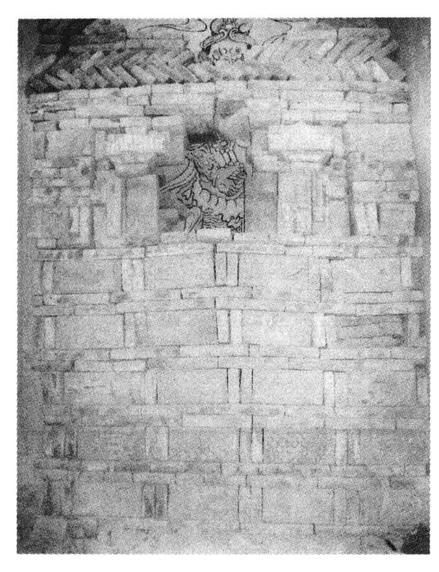


图 3 第 143 窟龛北侧翟宗盈墓照墙

(一)照墙仿木构建筑

照墙上半部分堆砌于龛外北侧,分三段组成(图 3)。上段由 2 层横砌平砖、1 层横人字形砖和 4 层平砌砖组成,中间部分残缺。中段为仿木构建筑,有砖雕绘的双阙,双阙均为子母阙;有鸱尾的阙顶上涂以石青色,以墨线绘出瓦垅。下砖雕斗拱、阙身,并以红彩勾线,外有砖雕柱头。据夏鼐文附照墙照片,双阙之间上部有房顶相连,其下一块横砌立砖,中部绘菱形窗棂(图 4)。现双阙之间房顶及绘窗棂的砖已缺失。据阎文儒文记述,近门 2 砖,一画牛头人,一画鸟头人,从 1987 年发掘佛爷庙湾编号 87DFM133 墓葬的照墙来看,牛头人和鸟头人应绘于菱形窗棂两侧空白处①。下层近门 2 立砖,分绘持帚的人相向而立,并附有墨绘图。现画面均已不可辨识。双阙外侧,上面各 1 砖,分绘相向而飞的鸟;中间平砌 5 层砖,绘有檐柱头。下面各 1 砖,分绘兽面。仿木构建筑以下为 5 层画像砖,每层有 4 块。

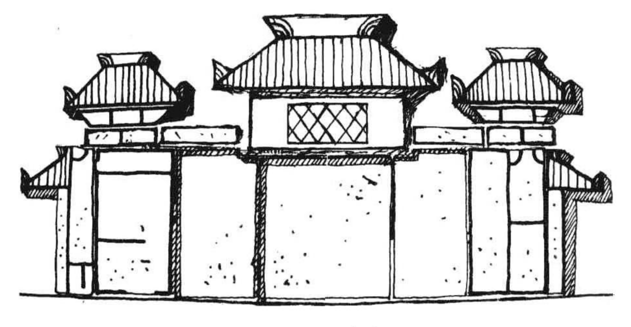


图 4 翟宗盈墓照墙仿阙造型线图

照墙下半部分堆砌于龛外南侧,共有 10 层。上面 5 层画像砖与龛北侧 5 层画像砖相接,其布局也完全相同;下面 5 层中,第 6、7 层为 1 层平砖相隔,第 6 层除 4 块画像砖外,还有 2 块砖雕大斗造型。第 8 至 10 层为砖雕和彩绘的仿木构建筑。其结构方法为,最下层正中方形砖雕绘托举力士,力士头上雕绘一冠,冠上绘一兽面。方形砖左右立 2 仿木柱,方形柱头上雕绘托举力士。3 个托举力士之间各绘一兽面。3 个砖雕力士以手托举 2 层斗拱。其中下层为一仿木大斗拱,大斗拱中间嵌有亚腰鼓形砖雕"胜"。大斗拱之上 1 层为 2 小斗拱。以上仿木构造型砖分别施以白底色,其上均绘以白色云气纹。仿木斗拱下的底砖亦均有彩绘,颜色大多脱落。在仿木构建筑两侧,自上而下各有 3 块画像砖。

(二)分隔画像砖的兽面与纹饰

1. 分隔画像砖的兽面,均绘于二顺砌立砖砖面上。小耳,圆眼,巨口,小狮鼻。巨口略呈倒梯形,上下獠牙相对,面颊两侧浓髯朝上耸起。另外,照墙下面支撑大斗拱的砖雕力士

① 参见甘肃省文物考古研究所《敦煌佛爷庙湾西晋画像砖墓》,文物出版社,1998 年,第 37 页,图 23。

头上，于横砌平砖上绘一兽面，仅绘夸张的巨口上部，圆睛，无齿。此兽面应为装饰性较强的虎首。汉代以降，认为虎能食鬼除凶，辟邪防疫。

2. 分隔画像砖的纹饰。每层画像砖上下多以平砌1至3层砖相隔，每层绘檐柱头、漩涡纹或锯齿纹等。

(三)彩绘画像砖的主要内容

除了仿木构建筑和分隔画像砖的辅助砖外，照墙上的彩绘画像砖，大都为一砖一画，一画一个独立内容。有些画像砖为同一内容，以对称或对应排列表现，也有的是以两幅连续的画像砖构成。兹将这些画像砖的主要内容述于下。

照墙上半部分堆砌于龛外北侧，现分层自上而下从左至右述之：

第1层：1-1：飞雀　1-2：牛头人　1-3：鸟头人　1-4：飞雀

飞雀，2件。二鸟相向而绘，头大尾短，展翼飞翔，描绘较简略。

牛头人、鸟头人，各1件。现砖已不存，形像不明。

第2层：2-1：兽面　2-2：持帚人　2-3：持帚人　2-4：兽面

兽面，2件。圆眼，巨口，小耳，小狮鼻。巨口略呈倒梯形，面颊两侧浓髯朝上耸起。

持帚人，2件。二持帚仆人均着宽袖汉服，细腰，双手于胸前持长柄帚，相向而立。一头带筒形尖顶帽，脚穿靴。一头带三角形胡帽(图5)。

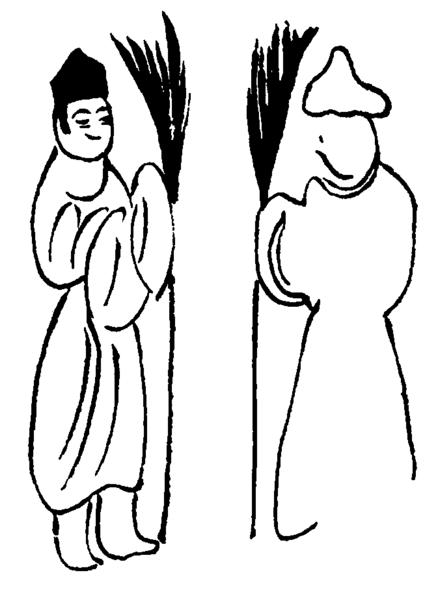


图5　阎文儒绘持帚人画像砖线描图

第3层：3-1：飞雀　3-2：朱雀　3-3：朱雀　3-4：飞雀

飞雀，2件。相向而立，雀首长颈，双翼张扬，作飞翔状。形像不清。

朱雀，2件。相向而立，张口作鸟叫状，头部扬长翎毛，双翼张扬如飞跃状，尾带孔雀翎，双爪作站立状。

第4层：4-1：右向九尾狐　4-2：右向立雀　4-3：左向双首朱雀　4-4：缺

九尾狐，1件。张口，头上扬，长尾九分。四跂作蹬趴状。汉赵晔《吴越春秋·越王无余外传》："禹三十未娶，行到涂山，恐时之暮，失其度制，乃辞云：'吾娶也，必有应矣。'乃有白狐九尾造于禹。禹曰：'白者，吾之服也。其九尾者，王之证也。'于是涂山人歌曰：'绥绥白狐，九尾痝痝。我家嘉夷，来宾为王。成家成室，我造彼昌。天人之际，于兹则行。'明矣哉！禹因娶涂山女，谓之女娇。"①

① 《丛书集成初编》，中华书局，1983年，第3696册，第128—129页。

立雀,1件。造型如雀,收翼长尾,双爪作站立状。细部形像不清。

双首朱雀,一件。造型与朱雀相似,但为并列双首。作站立状,长翎尾上翘。

第5层:5-1:右向儿鱼 5-2:不明 5-3:左向奔兽 5-4:左向赤雀

儿鱼,1件。人首,魚尾。身躯似鱼,身体后部有双鳍。面部不清。或名"人鱼",神话传说中其名不一。如《山海经·北次三经》:"又东北二百里,曰龙侯之山,无草木,多金玉。决决之水出焉,而东流注于河。其中多人鱼,其状如鳀鱼,四足,其音如婴儿,食之无痴疾。"郭璞注:"或曰,人鱼即鲵也,似鲇而四足,声如小儿啼,今亦呼鲇为鳀。"①

奔兽,1件。头部不清,身上饰竖斑,尾后扬,前腿前伸,后腿向后蹬出,作飞奔状。

赤雀,1件。造型如雀,全身红色,收翼短尾,作行走状。《宋书·符瑞志》云:"赤雀,周文王时衔丹书来至。"②

第6层:6-1:鼋鼍? 6-2:斜格纹 6-3:斜格纹 6-4:动物?

鼋鼍? 1件。身体蟠屈,体饰圆斑,长尾环曲,四肢奔腾。部份画面不清,形像似鼋鼍。

斜格纹,2件。绘窗棂形斜格纹,交叉点饰石青色圆点。

第7层:7-1:右向虎 7-2:不明 7-3:四耳兽 7-4:左向虎

虎,2件。相向而置,身体蟠屈,回首曲居于下,长尾上翘。其中右向虎低首食一人首蛇身之物。东汉·应劭《风俗通义》卷八《祀典》云:"虎者,阳物,百兽之长也,能执搏挫锐,噬食鬼魅。"③又段成式《酉阳杂俎》云:"《周礼》:方相氏欧罔象。罔象好食亡者肝,而畏虎与柏。墓上树柏,路口致石虎,为此也。"④

四耳神兽,1件。身体蟠屈,回首曲居于下,头竖四耳,长尾S卷曲。

以上为龛北侧照墙画像砖。照墙下半部分堆砌于龛外南侧,共有10层:

第1层:1-1:不明 1-2:缺 1-3:不明 1-4:戏豹

戏豹,1件。团龙状。兽首圆耳,怒目暴睛,颊髯外张,体饰斑点。

第2层:2-1:儿鱼 2-2:十字穿璧纹 2-3:不明 2-4:儿鱼

儿鱼,2件。相向而绘,仅存部分画面,身躯似魚。

十字穿璧纹,1件。中央一圆形,四角半圆形,均为石青色,以黄色对角线从圆心穿过。

第3层:3-1:右向凤 3-2:不明 3-3:不明前足 3-4:左向凤

凤,1件。背饰纹路,长翎尾上扬,展翼飞翔。身饰黄底色,再以朱线勾绘。《山海经·南次三经》云:"丹穴之山,……有鸟焉,其状如鸡,五采而文,名曰凤皇。首文曰德,翼文曰义,背文曰礼,膺文曰仁,腹文曰信。是鸟也,饮食自然,自歌自舞,见则天下安宁。"⑤

---

① 袁珂《山海经校注》,上海古籍出版社,1980年,第86页。

② 《宋书》,中华书局,1983年,第812页。

③ 应劭撰、王利器校注《风俗通义校注》,中华书局,1981年,第368页。

④ 段成式《酉阳杂俎》,中华书局,1981年,第123页。

⑤ 上揭《山海经校注》,第16页。

第4层:4－1:缺　4－2:右向白虎　4－3:李广　4－4:左向奔兔

李广射虎　一组2件。前一砖画李广骑一疾驰的骏马,伏身回首射箭,后一砖前半绘白虎,后半绘群山。李广为西汉名将,曾多次击败匈奴。《史记·李将军列传》载:"广出猎,见草中石,以为虎而射之,中石没镞,视之石也。"[1]画像砖表现的就是李广"射虎"的佳话。

奔兔,1件。兔首长耳,作飞奔状。尾较长。

第5层:5－1:鼍鼍　5－2:不明　5－3:不明　5－4:鼍鼍

鼍鼍,2件。身体蟠屈,四肢奔腾,长尾环曲,体饰圆斑。颜色大部脱落(图6)。《国语·郑语》载:"夏之衰也,褒人之神,化为二龙……夏后氏卜杀之,……卜请其漦而藏之……化为玄鼋。"韦昭注:"鼋,或为蚖。蚖,蜥蜴也,象龙。"[2]《山海经·中次九经》云:"岷山,江水出焉,东北流注于海,其中多良龟,多鼍。"郭璞注:"似蜥蜴,大者长二丈,有鳞彩,皮可以冒鼓。"[3]《尔雅翼》卷三一云:"鼍,状如守宫而大,长一二丈,灰五色,背尾皆有鳞,甲如铠。能吐雾致雨,力犹酋健,善攻埼岸。夜则出,边岸人甚畏之,声亦可畏。性嗜睡,目常闭。大者自啮其尾,极难死。"[4]据以上记载,神化了的鼍鼍原型应即扬子鳄。

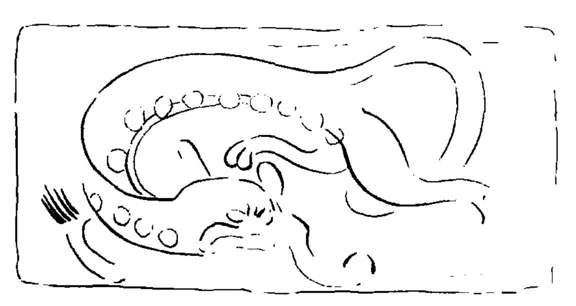


图6　鼍鼍画像砖线描图(马玉花绘)

第6层:　6－1:不明　6－2:右向赤鸟　6－3:不明　6－4:左向赤鸟

其中第1、2砖和第3、4砖之间,为大斗造型雕砖相隔。

赤鸟,二件。题名"赤鸟"。鸟首长喙,头顶立长翎,长颈,身体细长,二长爪粗大,长雉尾。身体前探弓背作叼啄状。一下颌有冠,应为雄性,另一下颌无冠者,为雌性。《宋书·符瑞志》曰:"汉高帝父曰刘执嘉。执嘉之母,梦赤鸟若龙戏己,而生执嘉,是为太上皇帝。"[5]

第7层:　7－1:仁鹿　7－2:玄武　7－3:玄武　7－4:仁鹿

仁鹿,2件。相向而绘。张口大耳,身体布梅花斑点,一作昂首飞奔状,一作回首疾驰状(图7)。

玄武,2件。相向而绘。龟之首及四肢,状如猛兽。身体饰有斑点,仅背负龟甲以象征龟。缠绕龟体的长蛇回首与龟首相对,蛇头饰有上下飘动的鬣须,蛇尾自龟胯下伸出并上扬卷曲(图8)。

第8层:8－1:鹦鹉　8－2:斗栱　8－3:斗栱　8－4:鹦鹉

---

① 《史记》卷一〇九,中华书局,1983年,第2871页。
② 上揭《丛书集成初编》第3682册,第187页。
③ 上揭《山海经校注》,第156页。
④ 上揭《丛书集成初编》第1148册,第329页。
⑤ 《宋书》,第766页。

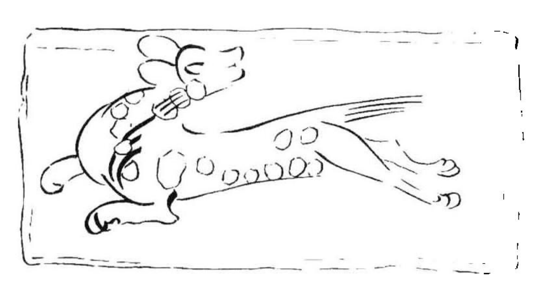


图7　仁鹿画像砖线描图(马玉花绘)



图8　玄武画像砖



图9　鹦鹉画像砖线描图(马玉花绘)

鹦鹉,2件。二鹦鹉相向而立。钩喙较大,收翼长尾,背部至尾部伸出羽饰,饰有石青色彩。作站立状(图9)。

第9层:9-1:玄鸟　9-2:斗拱　9-3:斗拱　9-4:玄鸟

玄鸟,2件。二鸟相向而绘,一以墨线勾绘,一饰有色彩。长喙剪尾,双翼排羽,展翅飞翔,身体呈弧形。玄鸟即燕。《诗·商颂·玄鸟》:"天命玄鸟,降而生商,宅殷土芒芒。"①《史记·殷本纪》云:"殷契,母曰简狄,有娀氏之女,为帝喾次妃。三人行浴,见玄鸟堕其卵,简狄取吞之,因孕生契。"《史记·秦本纪》云:"秦之先,帝颛顼之苗裔孙曰女修。女修织,玄鸟陨卵,女修吞之,生子大业。"②

第10层:10-1:不明　10-2:兽面　10-3:兽面　10-4:兽面

兽面,3件。有二型。一型脸形略长,另一型圆脸。均圆眼,巨口,小狮鼻。巨口略呈倒梯形,上下獠牙相对。

(四)画像砖的题材及布局

由于此墓画像砖发掘后,长年放置于莫高窟洞窟中,年代久远,敦煌又气候干燥,画面严重脱落,颜色大多退色,画像砖的内容大都不易辨识。随着近年敦煌佛爷庙湾墓群十余座墓的发掘,出土了与此墓相同的大量精美的画像砖,尤其是1991年墨书题记画像砖墓的发掘,为同类题材及内容的定名和研究提供了重要旁证资料。

此墓画像砖的题材可分为3类:

1. 阙楼坞门两侧持帚仆人等表现生活画面的题材。

2. "李广射虎"等历史人物题材③。

---

① 陈子展《诗经直解》下,复旦大学出版社,1983年,第1192—1193页。

② 《史记》,第91、173页。

③ 据张朋川《河西出土的汉晋绘画简述》(《文物》1978年第6期,第63页)记述,还有历史人物题材伯牙弹琴、子期听琴的画面,但已不可辨识。

3. 以奇禽异兽为代表的祥瑞和神话传说题材。

祥禽瑞兽的题材主要有以下几种：一是属于中国传统文化中最常见的四神，即青龙、白虎、朱雀、玄武等；有一些见载于有关典籍，且与一定的传说相联系，有"九尾狐"、"鼋鼍"、"玄鸟"等；还有一些在民间流传、或散见于诸典籍、或现已不可考其具体涵义的奇禽异兽，如赤雀、赤鸟、戏豹等。

在照墙画像砖的布局上，下面是托举力士支撑的仿木构建筑；中间神话传说人物、奇异的祥禽瑞兽分布于数米高的照墙上，腾跃虬屈的奇禽异兽，两两相对，层层排布；上面以侧立持帚人的阙楼坞门象征仙界的天门，整个照墙就是仙界的象征，为人们展现了一个神异、仙幻的世界，体现了魏晋时期敦煌地区浓厚的崇慕升仙的思想追求，以及这一地区深厚的传统文化土壤中，杂祀鬼神和道教思想的根深蒂固。

这一时期画像砖墓展现的深厚、丰富的传统文化内容和呈现出的灿烂夺目的艺术氛围和风格，为接纳外来的佛教文化以及佛教艺术的创新提供了文化条件。

三、翟宗盈画像砖墓的几个问题

1. 关于翟宗盈墓的建造年代。夏鼐据墓葬出土陶器形制特点、镇墓文的内容、格式等，将此墓定为东汉晚期至晋初期①；阎文儒文据出土五铢钱和镇墓罐文体等，认为是六朝早期墓②；张朋川先生认为此墓的下限可能晚到十六国时期③；近年有专家据此墓出土陶绳纹罐考证，认为是西晋早期墓，即公元 296 年以前的西晋时期④。

自 20 世纪 80 年代以来，敦煌佛爷庙湾墓群已发掘十余座有画像砖的墓。其中甘肃省文物考古所 1987 年发掘画像砖墓 1 座，1995 年发掘 画像砖墓 5 座。以上 6 座画像砖墓资料集中发表了考古报告，据考证年代均为西晋早期⑤。1991 年敦煌市博物馆又清理画像砖墓 1 座，据考证也属西晋时期⑥。另外，1999 年、2001 年等佛爷庙湾墓群还有不少零散画像砖出土，也为西晋时期的墓葬⑦。以上历年发掘、清理的画像砖墓，均为西晋时期，具有鲜明的时代特征。翟宗盈墓的墓葬形式、出土器物及画像砖的题材内容，均与这些画像砖墓相同或相似，尤其是其墓室结构、葬式与 1991 年清理的画像砖墓相同，照墙子母阙形式与 1999 年画像砖墓相同。因此，也应属西晋时期。

---

① 夏鼐《敦煌考古漫记》(1)，《考古通讯》1955 年创刊号，第 6 页。

② 阎文儒《河西考古简报》，第 120 页。

③ 上揭张朋川文。

④ 上揭郭永利、杨惠福文。

⑤ 上揭甘肃省文物考古所《敦煌佛爷庙湾西晋画像砖墓》。

⑥ 殷光明著、北村永译《敦煌西晋墓出土の墨书题记画像墓をめぐる考察》，《佛教艺术》第 285 号，2006 年(中文稿见《敦煌西晋墨书题记画像砖墓及相关内容考论》，《考古与文物》2008 年第 2 期)。在此墓同一茔圈的另一座墓中，后有清理出纪年镇墓罐一件，可知此画像砖墓应建于西晋时期，对此将另文论及。

⑦ 敦煌市博物馆《敦煌文物》，甘肃人民美术出版社，2002 年，第 54—87 页。

2. 1944年西北科学考察团在佛爷庙湾等墓群的发掘，是第一次对敦煌古墓葬大规模的科学考古发掘，反映了一定时期敦煌地区的墓葬文化面貌，极大地丰富了敦煌的历史资料。敦煌佛爷庙湾墓群先后已发掘、清理十余座画像砖墓，其中翟宗盈墓是唯一墓主身份明确的画像砖墓，对敦煌世家大族翟氏的研究提供了重要资料。

翟氏为敦煌大姓望族，莫高窟初唐第220窟就为“翟家窟”，由翟通始建，10世纪的五代后唐同光年间，翟通第19代孙翟奉达博士重修此窟，绘有新样文殊、观音菩萨等图像，并书写了翟氏《检家谱》，追述了其祖先在莫高窟营造洞窟的历史[①]。

早在北周大成元年(579)，敦煌的“浔阳翟氏”就在莫高窟开窟建“圣容立像”，据研究应为朝议郎、敦煌郡司仓参军翟迁所建；唐贞观十六年(642)，翟迁之子乡贡明经授朝议郎行敦煌郡博士翟通在莫高窟开始修建第220窟，即有名的“翟家窟”，至龙朔二年(662)翟通之子大唐伊吾郡司马上柱国翟直才完成；一百年后的天宝十三载(754)，翟直之子翟景从撰有《浔阳翟氏修功德碑记》，碑文对敦煌翟氏的来源及演变有较详细叙述[②]。又过了一百多年，翟氏家族中出了一位“名驰帝里，誉播秦京，敕赐紫衣，陛阶出众”的大德高僧法荣，他在担任归义军的河西都僧统期间，建造了自己的“功德窟”——晚唐第85窟，以庆祝和纪念自己的升迁，这是莫高窟历史上又一著名的“翟家窟”，敦煌遗书P.4640《翟家碑》保存有翟法荣修建第85窟的功德记。10世纪初，继其先祖之业袭任归义军节度使的随军参谋兼州学博士翟奉达，重修了第220窟。翟奉达是敦煌的天文学家，敦煌遗书中现保存有多种他的著作。另外，10世纪中期翟氏一位小姐嫁于节度使曹元忠为夫人，她协助曹元忠主持了第61、55、53窟等大窟的营建，还于公元966年亲自主持重修了第96窟北大像。据土肥义和先生统计，在归义军时期敦煌翟姓位列敦煌姓氏第16位，是敦煌地区的一个大姓[③]。以上说明，敦煌翟氏家族与敦煌历史和石窟具有不可分割的关系。

墓葬制度是墓主生前社会身份标志的延伸，反映了严格的封建等级制度。从目前佛爷庙湾墓群中发掘的这一时期墓葬来看，砖室墓约占总数的1.6%，说明当时建造砖室墓者都是有一定经济实力和社会身份的人。据考证1987年、1991年和1995年发掘的7座画像砖墓(其中3座系土洞墓，仅照墙为砖砌)墓主，当属具有相当经济实力的豪族地主。建于西晋时期的翟宗盈画像砖墓，墓冢规制高大，且为砖室墓，说明当时翟氏家族在敦煌已是具有相当经济实力的豪族地主。因此，翟宗盈墓的发掘，对敦煌世家大族翟氏的研究提供了重要资料。近年已有专家对翟氏在敦煌的历史作了深入研究，兹不赘[④]。

3. 翟宗盈墓是敦煌初次发掘的画像砖墓，画像砖蕴含的丰富文化内涵，为认识莫高窟

① 敦煌文物研究所《莫高窟第220窟新发现的复壁壁画》，《文物》1978年第12期，第41—46页。

② 参见敦煌研究院编《敦煌莫高窟供养人题记》，文物出版社1986年，第101页；兰州大学陈菊霞博士学位论文《敦煌翟氏研究》，2008年5月。

③ 土肥义和《归义军(唐后期·五代·宋)时代》，《讲座敦煌》2《敦煌の历史》，大东出版社，1980年，第254页。

④ 上揭陈菊霞博士论文。

壁画艺术的出现和兴盛提供了启迪，不论是其墓室造型、照墙的仿木结构建筑，还是画像砖的题材、绘画风格和艺术特点等，都可以看到对敦煌石窟的影响。

如翟宗盈墓等敦煌发掘的画像砖墓室均为覆斗顶，顶部正中置一莲花方砖，形成叠涩斗四形式藻井。莫高窟北凉第272、268窟也为叠涩式藻井或平棋形式。第272窟则是西域式穹窿顶向传统覆斗藻井顶的演变，至西魏时期的第249、285窟发展为方形覆斗顶，可以看出墓室造型对洞窟的影响。

又如翟宗盈墓照墙上雕绘的子母阙，对敦煌第275窟的分期断代提供了一个重要旁证资料。莫高窟第268、272、275三窟左右毗连，是学术界公认现存最早的三个洞窟。由于此三窟及与它们接近的早期洞窟均没有纪年铭记，为确定其建造年代带来了一定困难，成为学术界一直争论的焦点之一。敦煌研究院将这三个窟定为公元421—439年的北凉时期①；但有学者持不同意见，认为此三窟是北魏石窟，其时间晚至太和年间及稍后的北魏时期，年代应与云冈第二期石窟相似，可能接近于云冈第9、10窟开凿的太和八年(484)至太和十八年迁洛阳以后不久，并且是云冈影响了敦煌②。

在翟宗盈墓照墙上部的仿木构建筑上，雕绘附有子阙的双阙，这一形式还见于敦煌市博物馆1982、1991、1999年发掘的画像砖墓照墙上③。附有子阙的高阙，也称子母阙。此三座墓照墙上雕绘的子母阙，在双阙之间有房顶相连，并雕或绘出阙身、阙顶、鸥尾、瓦垅、斗拱、檐柱等建筑细部。这种子母阙建筑形式，还见于敦煌及相邻安西县一些汉晋墓葬前的墓阙中，如安西县踏实乡大墓前保存有东汉至魏晋时期土坯垒制的子母阙，阙身由芦苇和土坯相间砌成，阙顶为四面坡式，可知这是当时敦煌地区的汉式建筑形式。说明墓葬中的仿木构建筑子母阙，应是对敦煌当时建筑形式的模仿。

引人注目的是，这一仿木构建筑的形式也出现于莫高窟十六国北魏时期的第275、251、254、257、259、260等窟中。如北凉第275窟左右壁上层的交脚弥勒菩萨像，均坐于象征兜率天宫的浮塑阙形龛内，南壁中层绘有释迦出游四门的阙楼，主阙均为附有子阙的子母阙，在二主阙之间塑房顶相连，并塑出阙顶、瓦垅、鸥尾，绘有阙身、斗拱、檐柱等建筑细部。与翟宗盈等敦煌画像砖墓照墙上雕绘的子母阙极为相似。云冈石窟也出现了汉式建筑，以第二期的第7、8窟前室侧壁为最早，但仅具有雕出鸥尾的汉式屋顶，自第9、10、11、12窟前室壁面开始雕出斗拱、横坊、长柱等，但是，并没有敦煌的子母阙形式(图10)。显然，莫高窟洞窟中的这一仿木构建筑应是对敦煌当时建筑形式的模仿，或受西晋画像砖墓照墙上仿木构建筑

---

① 樊锦诗、马世长、关友惠《敦煌莫高窟北朝洞窟的分期》,《敦煌研究文集》,甘肃人民出版社,1982年。

② 宿白《莫高窟现存早期洞窟的年代问题》,载其《中国石窟寺研究》,文物出版社,1996年;黄文昆《十六国的石窟寺与敦煌石窟艺术》,《文物》1992年第5期。

③ 敦煌市博物馆1982年发掘的画像砖墓,参见敦煌县博物馆、北京大学考古实习队《记敦煌发现的西晋、十六国墓葬》,北京大学中国中古史研究中心编《敦煌吐鲁番文献研究论集》第4辑,北京大学出版社,1987年,第640页,图1。1999年敦煌市博物馆清理画像砖墓,详细资料未公布。

的影响，而不是云冈对敦煌的影响。敦煌研究院近年正在进行莫高窟早期三窟考古报告的撰写工作，主持这项工作的樊锦诗院长也认为莫高窟第 275 窟的子母阙，不见于我国其他早期石窟中，应是敦煌汉晋阙式建筑的沿袭①。

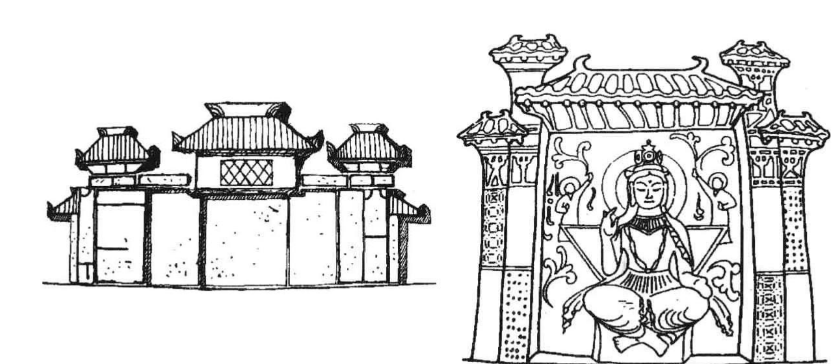



图 10 仿木构建筑阙形对照图

敦煌石窟壁画艺术显然是在以佛爷庙湾画像砖墓为代表的传统艺术上发展起来的，其题材内容、构图造型、艺术风格、绘画技巧、色调渲染等均与佛爷庙湾画像砖有着深沉的渊源关系。敦煌壁画艺术是在以敦煌画像砖墓为代表的当地传统绘画艺术的土壤中滋生成长的，在莫高窟中不仅可以看到佛教吸收画像砖中国传统神话题材的现象，并且在绘画艺术表现上也有明显的传承关系。如我们在第 285、249 窟中既可以看到翟宗盈墓中龟蛇相交的"玄武"，昂首奔跑的"白虎"，回首竖起双耳惊悸奔驰的麇鹿，振翅欲飞的"朱雀"等题材内容，也可以看到与画像砖上"李广射虎"一脉相承的构图造型，以及奔放自由、挥洒自如的线描技法和对比鲜明的色调渲染。对此笔者已有另文论及，兹不赘②。

① 敦煌研究院《敦煌石窟全集》第 1 卷，《莫高窟第 266—275 窟考古报告》，文物出版社，待刊稿。

② 上揭殷光明文。

从《药师佛净土图》到《药师佛佛会图》

——药师经变的不同解析

孟嗣徽

（故宫博物院）

药师佛又称药师琉璃光如来，是救济世间疾苦的大医王和东方净琉璃世界的教主。药师经变则是根据药师经典的内容创作出的绘画作品。

在画史资料中，关于早期药师信仰图像的记载是从唐代开始的：唐张彦远《历代名画记》卷三"东都寺观壁画"条记录了洛阳昭成寺内的香炉两头有唐代画家程逊所画的"净土变、药师变"。宋黄休复《益州名画录》卷上记载大圣慈寺药师院堂内有晚唐画家赵公佑所画的"四天王并十二神"；大圣兴寺有晚唐画家范琼所画"药师"与"十二神"等像；至五代，大圣慈寺内仍有后蜀画家赵忠义所绘的"药师经变相"等等。"净土变"即指以阿弥陀经或观无量寿经为内容的"西方净土变"；"药师变"，顾名思义，指以药师经为内容的经变画；"十二神"即药师佛的十二神将。

在敦煌壁画中，药师经变是佛教经变画的主要组成部分。从隋代出现一直延续到西夏时期，长达六百余年，是研究药师信仰的重要图像资料。据敦煌研究院的官方统计，仅在莫高窟有关药师佛经变内容的壁画有九十七铺之多①；而在敦煌写经中有关药师信仰的经典则多达二百九十多部②。可见药师信仰在敦煌地区曾十分流行。

早在60年前，松本荣一在《燉煌畫の研究》一书中，就有一个章节专门讨论药师经变相。近年来，永井信一、百桥明穗、李玉珉、罗华庆、王惠民和严智宏等学者先后发表了论文专门讨论有关敦煌药师经变的问题。今天再行讨论药师经变，主要谈两个问题：药师经变的配置问题、药师经变的密教色彩。

一、药师经变的配置

隋代敦煌壁画中共有四铺药师经变图。鉴于画史中没有记载到隋代以前的药师经变，敦煌壁画中这四铺药师经变是目前所知最早的药师经变。它们分别分布于莫高窟第394窟、417窟、433窟和436窟。

第394窟的药师经变位于东壁门楣上方。由药师佛、日曜菩萨、月净菩萨和十二神王组成。中央药师佛结禅定印，结跏趺坐于莲花座上，身后长幡飞扬；日曜、月净两菩萨双手合

① 参见《敦煌学大辞典》"药师经变"条，上海辞书出版社，1998年，第125页。

② 参见李玉珉《敦煌药师经变》，《故宫学术季刊》第7卷第3期，1990年，第1-39页。

十、侍立左右。两侧双树下各有六位神王捧灯胡跪,面向主尊。诸神下方有彩云飘飞。

第 417 窟的药师经变位于窟顶后部平顶的下段,上段绘弥勒经变,下段绘药师经变。药师经变由药师佛、八大菩萨和十二神王组成。中央药师佛结跏趺坐于莲花座上,作说法状,八大菩萨侍立左右。下方中央为一六层轮状灯树,十二神将分两组跪在下方的灯树两侧(图 1)。



图 1 敦煌莫高窟第 417 窟药师经变

第 433 窟的药师经变位于窟顶前部的人字披东披,与之对应的西披绘说法图一铺。后部为弥勒经变和维摩诘经变。药师经变由药师佛、日曜菩萨、月净菩萨和十二神王组成。药师佛居中,结跏趺坐于莲花座上,作说法状,日曜、月净二菩萨侍立左右。两侧各有六身神王,单腿胡跪、捧灯向佛。神将与日曜、月净两菩萨之间各有九层轮状灯树一座,灯树顶各系有五色长幡(图 2)。

第 436 窟的药师经变位于人字披东披,对应的西披为弥勒经变。药师经变由药师佛、二弟子、日曜、月净二菩萨、十二神王组成。药师佛结跏趺坐于莲花座上,作说法状。十二神王左右各六身,单腿胡跪,捧灯向佛。

在敦煌隋代的四铺药师经变中,其主要成员有药师佛、日曜菩萨、月净菩萨、十二神王和八大菩萨,主要图像有轮状灯树、灯和五色长幡等组成。

药师经的最早典籍之一,东晋帛尸梨蜜多译《佛说灌顶拔除过罪生死得度经》卷十二,现收在《大正藏·密教部》里。以上这些图像均可在此经中找到出处。

日曜、月净二菩萨:“此药师琉璃光如来国土清净,无五浊无爱欲无意垢,以白银琉璃为地,宫殿楼阁悉用七宝,亦如西方无量寿国无有异也。有二菩萨,一名日曜,二名月净。”在后来的药师经中,他们也被称作“日光遍照”、“月光遍照”。其地位居众菩萨之首。

十二神王:“座中诸鬼神有十二神王,从座而起往到佛所,胡跪合掌白佛言:我等十二鬼神在所作护。”“十二神王”也称为“十二神将”。他们的出现,后来被认为与药师佛的十二大誓愿有关。

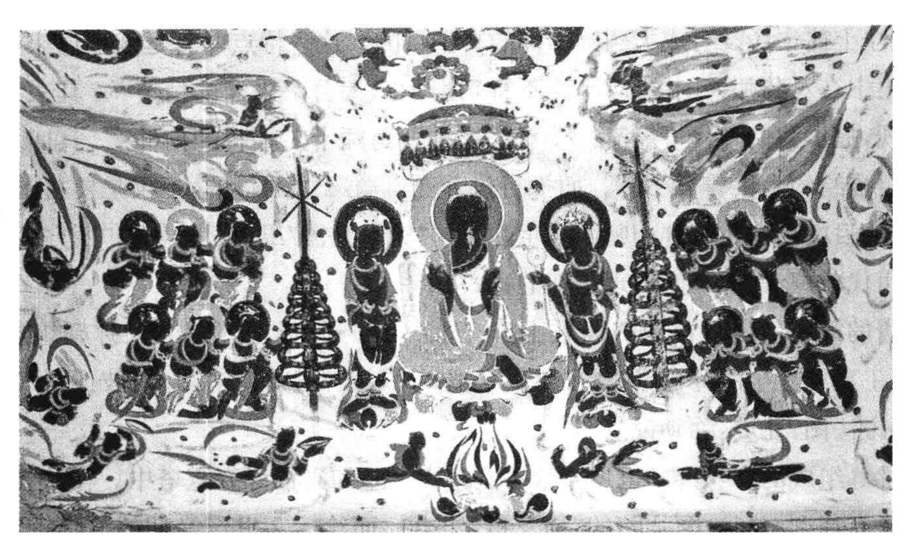


图 2 敦煌莫高窟第 433 窟药师经变

八大菩萨:“愿欲往生西方阿弥陀佛国者,忆念昼夜,若一日二日三日四日五日六日七日。或复中悔闻我说是药师瑠璃光佛本愿功德,尽其寿命欲终之日,有八菩萨,其名曰:文殊师利菩萨、观世音菩萨、得大势菩萨、无尽意菩萨、宝坛华菩萨、药王菩萨、药上菩萨、弥勒菩萨。是八菩萨皆当飞往迎其精神,不经八难生莲华中,自然音乐而相娱乐。”“八大菩萨”原是前往西方净土世界的引导者。隋代的四铺“药师经变”中只有第 417 窟有八大菩萨。

灯树、五色神幡:“若族姓男女其有尫羸,着床痛恼无救护者,我今当劝请众僧,七日七夜斋戒一心,受持八禁六时行道,四十九遍读是经典,劝然七层之灯,亦劝悬五色续命神幡。”[①]“灯树”,由于每层呈现出轮状也称为“灯轮”,多层相叠,形成灯树。经中所示“灯树”和“五色神幡”的出现与续命有关。

隋代敦煌药师信仰与弥勒信仰的关系比较密切,在四铺药师经变的对应或相关的位置上,皆绘有“弥勒上生变相”。药师信仰与弥勒信仰的关系也见于《灌顶经》:“欲升兜率天见弥勒者,亦礼敬琉璃光佛。”[②]兜率天一般认为是弥勒净土。敦煌早期弥勒信仰的色彩十分浓重,在早期的洞窟中,有关弥勒菩萨的造像比比皆是。敦煌隋代四铺药师经变在对应或相关的位置上,皆绘“弥勒上生变相”,显然与上升兜率天宫见弥勒有关。而在隋末达摩笈多译的《佛说药师如来本愿经》中,往生弥勒“兜率天宫”的内容消失了。可见,隋代敦煌的药师经变是以《灌顶经》为依据而描绘的。

学者们根据隋代的四铺药师经变的图像学意义揭示出:其一,在隋代四铺药师经变的对应或相关的位置上,皆绘弥勒上生变相,说明隋代的药师信仰与弥勒信仰有着密切的关系[③]。

① 帛尸梨蜜多译《佛说灌顶拔除过罪生死得度经》,《大正藏》第 21 册。
② 同上。
③ 李玉珉《敦煌药师经变》,第 1—39 页。

其二、隋代净土往生还没有成为药师信仰的真正目的。这一特点一直延续至唐宋，唐宋药师经变主要集中在对药师天国的描绘，而不特别表示八大菩萨来迎的情节①。其三、十二神王的全体出现，提示我们隋代可能流行着对守护神—药师十二神将的信仰②。其四、隋代的药师经变主要描绘的是供养"仪式"。而举行供养药师"仪式"的目的，不仅是要祈求药师的保佑，更主要的目的是通过礼拜药师而往生弥勒的"兜率天宫"或无量寿佛的"西方净土"③。

到了唐代敦煌，药师经变出现了新的样式。

在盛唐的第117窟窟顶的四面坡上，出现了由药师、释迦、阿弥陀、弥勒组成的"四方佛"。根据王惠民先生的分析，四佛所在的方位为，东坡：药师说法图；西坡：阿弥陀说法图；南坡：释迦说法图；北坡：弥勒说法图④。

四位佛尊组成的"四方佛"也见于日本法隆寺金堂和兴福寺五重塔中。在法隆寺金堂中供养的塑像有释迦、药师、阿弥陀的"横三世"组合。而绘于7世纪晚期的法隆寺金堂壁画，由四组说法图组成。据小林太市郎先生的研究，其中东壁：药师说法图；西壁：阿弥陀说法图；北壁西侧：释迦说法图；北壁东侧：弥勒说法图⑤。

在兴福寺的五重塔上：塔东药师净土；塔南释迦净土；塔西阿弥陀净土；塔北弥勒净土。这种配置与敦煌莫高窟第117窟窟顶的配置相同。

在以上三例中，虽然释迦与弥勒的方位有所不同，但药师与阿弥陀的方位是一致的，分别处于东方和西方。佛典认为药师佛土在东方、阿弥陀佛土在西方。至于释迦为南方佛土的教主、弥勒为北方佛土的教主，这可能为佛教徒的比定与附会。有学者认为，南北朝时期由于阿弥陀信仰渐渐兴起，从而取代了过去佛迦叶佛，出现了由释迦、阿弥陀、弥勒组成的"新三佛"造像，而法隆寺壁画中的"四方佛"与"新三佛"的出现有关⑥。法隆寺壁画与同时期的中国初唐佛教艺术相一致，显然是中国佛教艺术的影响。敦煌著名的初唐220窟，在南北对峙的显要位置上，描绘的两铺净土变即作为西方净土的阿弥陀变和东方净土的药师变⑦。这与法隆寺金堂和117窟所出现的"四方佛"并行不悖。这种对应关系的位置安排，一直延续到西夏时期。笔者认为，药师对应阿弥陀、释迦对应弥勒的"四方佛"的出现，首先与建筑结构有关。在法隆寺金堂中原本供奉着释迦、药师、阿弥陀的塑像，即"横三世"的组合。在今天，许多寺院的主殿——大雄宝殿的显要位置上，仍然供奉着代表中、东、西三方不同世界的三位佛尊，即所谓的"横三世"，或称之为"三方佛"。其中，中央是释迦牟尼佛；释迦佛的左边（东边）是东方净琉璃世界的教主药师佛；释迦佛的右边（西边）是西方极乐世界的教主阿

---

① 王惠民《敦煌隋至唐前期药师图像考察》，《艺术史研究》第2辑，中山大学出版社，2000年，第301页。

② 同上。

③ 宁强《佛经与图像——敦煌第二二〇窟北壁壁画新解》，《故宫学术季刊》第15卷第3期，1998年，第75—92页。

④ 王惠民《敦煌隋至唐前期药师图像考察》，第309页。

⑤ 小林太市郎《法隆寺金堂壁画的研究》，《小林太市郎著作集》第7卷"佛教艺术的研究"，淡交社，1974年，第347—357页。

⑥ 王惠民《敦煌隋至唐前期药师图像考察》，第311页。

⑦ 敦煌莫高窟门面东。以寺庙门朝南的规律，将窟内作一方位的对应：一般以南面代表西方，北面代表东方。

弥陀佛。而在“横三世”之外,弥勒佛的出席,不仅来自隋代以来弥勒信仰与药师信仰对应关系的传统,也填充了中式方形建筑的四个面。

“四方佛”的配置提示我们,药师信仰和阿弥陀信仰以及他们的经变在寺庙和石窟中“东方”与“西方”的位置在唐代已经相对稳定了。事实上,在唐代敦煌大部分“药师经变”的相对位置上,都绘制了“阿弥陀经变”或“观无量寿经变”。如前揭莫高窟220窟,其南北两壁对峙着“药师经变”和“阿弥陀经变”;另如前揭《历代名画记》中所记,洛阳昭成寺内的香炉两头唐代画家程逊所画的“净土变”和“药师变”,与唐代敦煌的配置也是一致的。

莫高窟220窟是翟氏家族的家庙。根据220窟北壁“药师经变”下方的题记,可知此铺经变画为大云寺律师道宏于贞观十六年(642)所造。此铺经变画面中央药师七佛分别站立在以红蓝两色琉璃铺成的琉璃宝台的七座莲台上。正中佛尊的两侧各立一位菩萨,应为日曜和月曜两菩萨;七佛之间穿插立侍着八位菩萨,应为八大菩萨。佛和菩萨之间伫立着几根长杆,杆顶悬挂着长长的五色神幡,随风飘扬。琉璃宝台前边有水池,水池中碧波荡漾,莲花盛开。宝台两侧是十二神将和圣众。十二神将,身着甲胄,头戴宝冠,宝冠上饰以动物肖像,现在可辨的有蛇、兔、虎等动物对应。在两侧十二神将的上方和下方是裸体呈忿怒相的四大天王。七佛的上空飞天翱翔,神幡飘扬。与宝台相对的是一个舞台,舞台两边各安置了巨大的灯树,树旁有人添油上灯;正中还有一座灯楼,楼上华灯闪烁,金碧辉煌。灯树之间有四名舞者旋转于圆毯之上,左右两部是由汉人和胡人组成的乐师和歌人。整个场面显得华彩而神圣,显现出一派绮丽欢乐的“东方净土”(图3)。

220窟壁画所表现的内容是空前的。除了药师、八大菩萨、十二神将、灯树等,还出现了许多隋代药师经变中所没有的图像:

四大天王:隋达摩笈多译《佛说药师如来本愿经》中:在信众诵经并“持种种花种种香涂香华鬘宝幢幡盖”供养药师佛时,“四大天王与其眷属并余百千俱胝那由他诸天皆诣其所”。

七佛上方的飞舞的彩幡,应该是除病解难续命的五色神幡;七佛所立莲台下的琉璃宝台是象征着药师净土的琉璃地;而宝台前莲池中盛开的多朵莲花则象征着亡者在药师净土里化生的所在。

此外还有鼓乐歌赞、歌舞升平等等景像。

在220窟的药师经变中,出现了一个值得注意的新图像——“药师七佛”。“七佛”的内容首先见于达摩笈多所译《佛说药师如来本愿经》,经中通过“救脱菩萨”的口告诉阿难,在为患重病者除病续命的供养仪式中:“当为此人七日七夜受八分斋,当以饮食及种种众具随力所办供养,比丘僧昼夜六时礼拜供养彼世尊药师琉璃光如来,四十九遍读诵此经,然(燃)四十九灯,应造七躯彼如来像,一一像前各置七灯,一一灯量大如车轮,或复乃至四十九日光明不绝,当造五色彩幡长四十九尺。”①

① 达摩笈多译《佛说药师如来本愿经》,《大正藏》第14册。

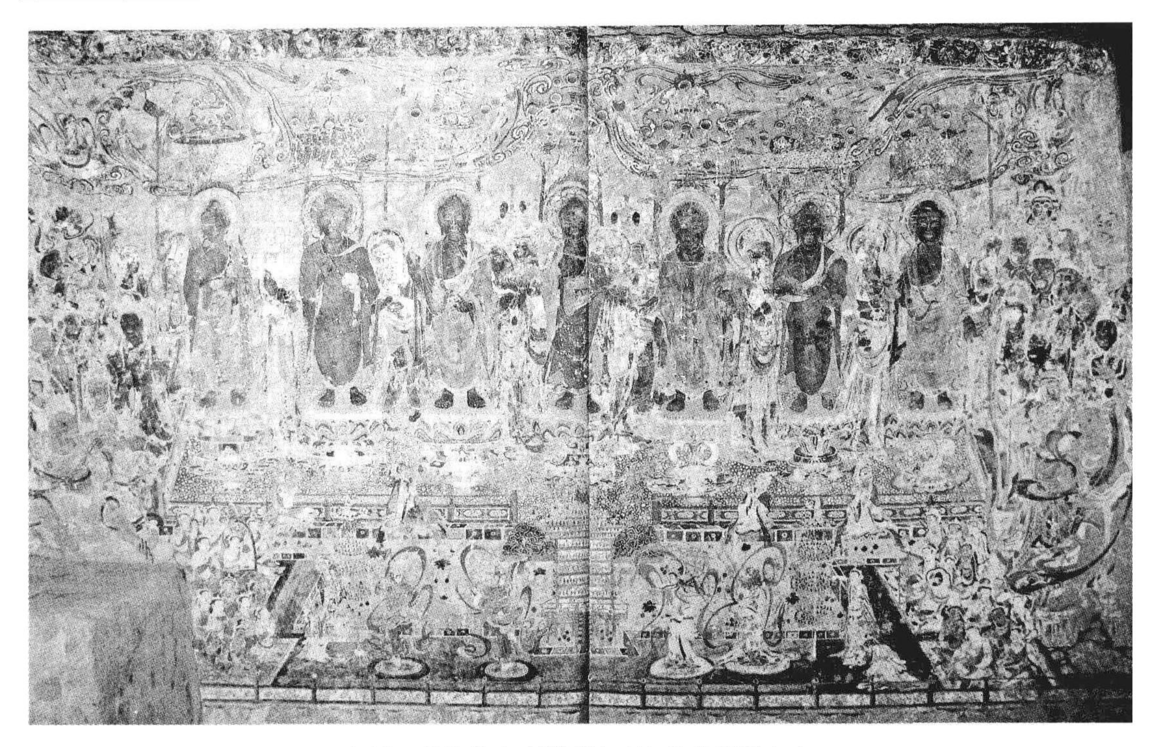


图3 敦煌莫高窟第220窟七佛药师净土变

密教认为“七佛”乃药师如来一体之分身。七佛的名号在之后唐义净所译的《药师琉璃光七佛本愿功德经》中出现:其一称“吉祥王如来”,所住世界名曰无胜,有八大愿;其二“宝月智严光音自在王如来”,所住世界名曰妙法,有八大愿;其三“金色宝光行成就如来”,所住世界名曰圆满香积,有四大愿;其四“无忧最胜吉祥如来”,所住世界名曰无忧,有四大愿;其五“法海雷音如来”,所住世界名曰法幢,有四大愿;其六“法海胜慧游戏神通如来”,所住世界名曰善住宝海,有四大愿;其七“药师琉璃光如来”,所住世界名曰净琉璃,有十二大愿。据《药师琉璃光七佛本愿功德经》卷下载,若有人有所祈愿,应当造此七佛形像,供养香华、悬缯、幡盖、饮食及伎乐,在佛像前端坐诵咒,于七日中持八戒斋,诵满一千八遍。此人可为诸如来所护,消诸业障,消灾延寿,所求如愿①。

220窟的药师经变除了表现供养药师佛的仪式之外,主要反映的是药师净土的思想。

二、药师经变的密教色彩

在美国纽约大都会艺术博物馆中国厅(赛克勒厅)中,陈列着一铺著名的元代壁画《药师佛佛会图》(图4)。原出自山西洪洞广胜寺下寺大雄宝殿西壁。1964年,壁画在赛克勒展厅展出时,时任亚洲部研究员的利珀(Aschwin Lippe)辨认出其主尊佛的胁侍是文殊和普贤菩萨,他们原本是护持释迦牟尼佛的两大菩萨。在“佛三尊”之上有六尊小佛,利珀认为他们是

① 义净译《药师琉璃光七佛本愿功德经》,《大正藏》第14册。

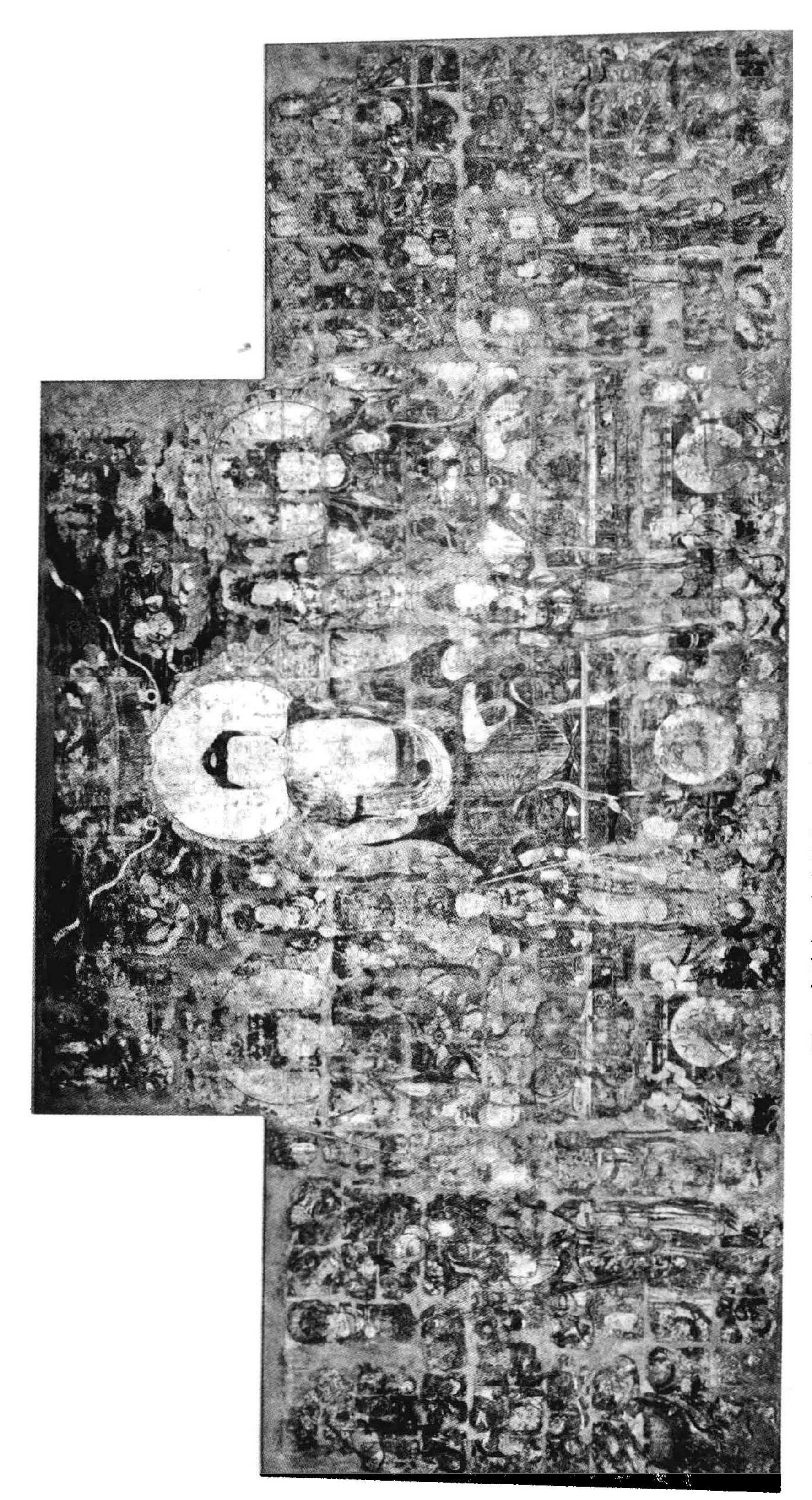


图4 广胜寺下寺大雄宝殿元代壁画《药师佛佛会图》

先于释迦入灭的过去六佛。据此利珀将主尊佛定为释迦牟尼。在利珀的文章中,这铺壁画被称为《释迦牟尼佛会图》(Assembly of Sakyamuni)[①]。

1991年,景安宁(Anning Jing)向利珀的观点发出了挑战,他认为壁画中的主尊佛应为治病救人的药师佛。景安宁令人信服的辨识出壁画中的人物有:月光遍照菩萨和日光遍照菩萨,他们是药师佛的两大胁侍菩萨,位于主尊佛的后侧,他们的手中分别举着日轮和月轮;药王菩萨和药上菩萨,他们是帮助药师佛行医的两位菩萨,立于主尊的前侧,他们手中分别持有药师佛的锡杖和药钵。而"佛三尊"之上的六尊小佛则是药师七佛中的其他六位佛尊。此外,景安宁还认为,大都会藏图中药师佛的两大胁侍菩萨应该是圣观音和如意轮观音。而药师佛的两大菩萨——日光遍照与月光遍照在大都会藏图中降至次要位置。此图的另一个重要特征是十二神将,他们象征着药师佛的十二大愿。十二神将分别立于画面的两侧。显然,以上这些人物与药师佛有着密切的关系。因而,大都会藏图应为《药师佛净土图》(The Paradise of Bhaisajyaguru)[②]。此后,美国学术界大都接受了景氏的观点。事实上,这铺壁画并非《药师佛净土图》,而是描绘带有密教色彩的药师大法会的《药师佛佛会图》。

在广胜寺下寺大雄宝殿的东壁,与《药师佛佛会图》相对的位置上,则是现藏于美国堪萨斯城纳尔逊·阿特金斯艺术博物馆的元代壁画《炽盛光佛佛会图》(图5);无独有偶,在广胜寺下寺前殿,也有一铺明代壁画《药师佛佛会图》(图6),与之相配的另一铺壁画也是《炽盛光佛佛会图》(图7)[③]。在敦煌诸多的"药师经变"中,我们并没有见到这位"东方净琉璃世界"的教主与"炽盛光佛"相配。药师佛的图像缘何进入广胜寺与作为密教图像的炽盛光佛佛会的图像相配呢?

印顺法师在《净土新论》中阐明,"药师佛"的产生与密教有密切的关系。最早进入中国的药师经之一《灌顶神咒经》先见于密教部,后来译出的"药师经"也属于早期的杂密。药师信仰在初期的大乘经典中是没有地位的。而当药师经传入中国后,药师佛的东方净琉璃世界教主的地位,使得中国人产生出一种特殊的意识,即"东方"是象征"生长的地方",代表生机勃勃。这样,东方药师佛便成了现实生活中有"消灾延寿"功能的佛尊[④]。由此而知,消灾延寿是药师信仰在我国流行的主要因素之一。

① Aschwin Lippe, "Buddha and the Holy Multitude", *The Metropolitan Museum of Art Bulletin*, 1965, pp. 325 - 336.

② 景安宁认为尽管大都会藏图中药师佛的两大胁侍菩萨是观音菩萨和如意轮菩萨(Cintamanicakra),但主尊是药师佛是无疑的。参见 Anning Jing, "The Yuan Buddhist Mural of Paradise of Bhaisajyaguru", *Metropolitan Museum Journal*, 26, 1991, pp. 147 - 165.

③ 见孟嗣徽《〈炽盛光佛佛会图〉与〈药师佛佛会图〉——广胜寺密教壁画的个案研究》,《艺术与科学》卷九,清华大学出版社,2009年,第84—99页。

④ 参见李玉珉《敦煌药师经变》,第1—39页。

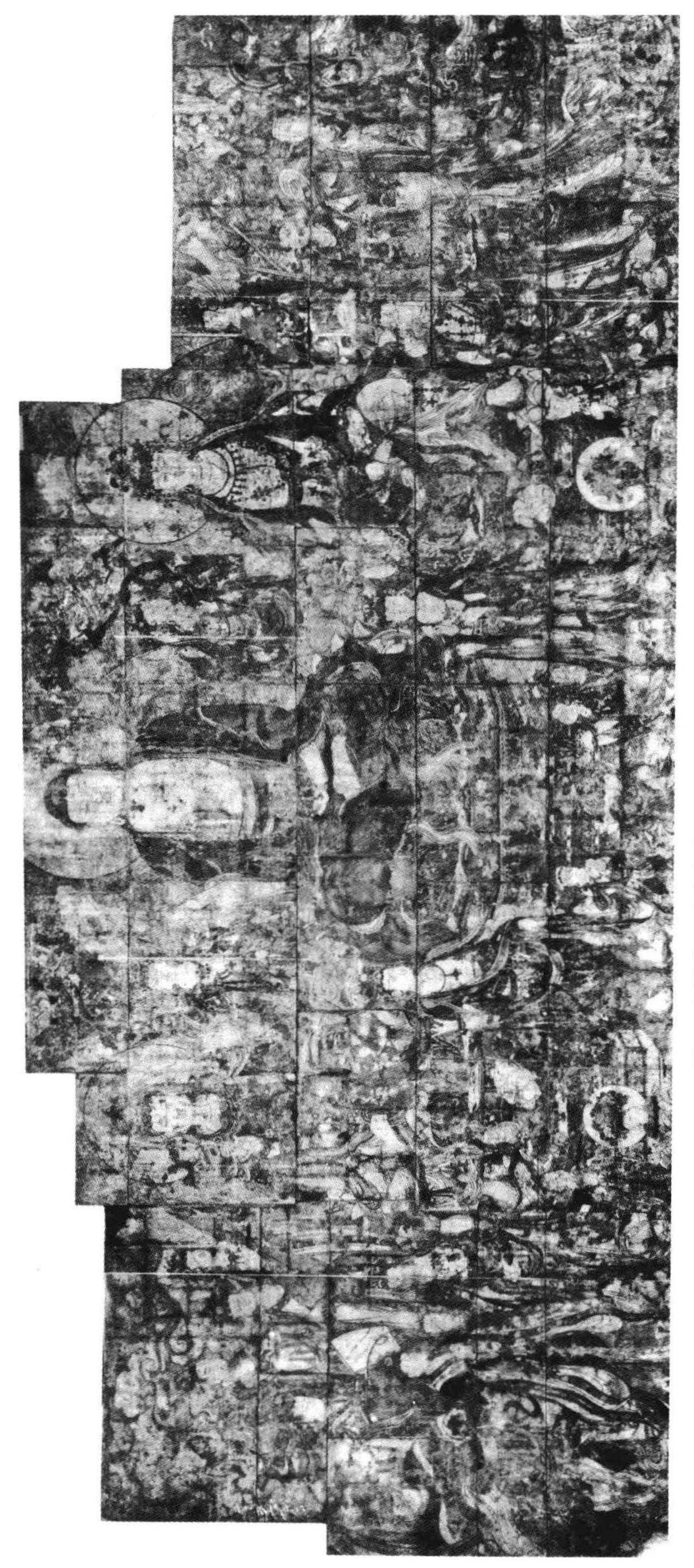


图5 广胜寺下寺大雄宝殿元代壁画《炽盛光佛佛会图》



图6 广胜寺下寺前殿明代壁画《药师佛佛会图》（右侧三小块现藏于法国吉美博物馆）



图7 广胜寺下寺前殿明代壁画《炽盛光佛佛会图》

事实上,药师信仰在印度本不流行,或者说并未受到重视。有学者认为,药师信仰可能源自印度的西北边境或者中亚[①]。而当药师经在中国译出后,药师信仰遂在中国发展起来,并日趋蓬勃壮大。同时,乘早期中日、中韩佛教文化密切交往的快车,药师信仰在日韩两国也逐渐兴盛起来,并同密教有了密切的关系。

在日本比睿山,台密所持重的四个大法即安镇法、炽盛光法、七佛药师法、普贤延命法四者。此等法因皆需开立大坛、护摩坛、十二天坛、圣天坛等四坛以修之,故称之为大法[②]。"七佛药师法"又作"七佛药师御修法"、"七坛御修法"。日本天台宗大师慈觉曾于嘉祥三年(850)为息灾而修此法,天历十年(956)良源大师再修此法。此举可视为日本修行"七佛药师法"的滥觞。此后,台密即以此作为"四大秘法"之一。"七佛药师法"以药师七佛本愿经、药师本愿经为依据经典。台密认为"七佛药师法"是以药师七佛为本尊,为息灾、增益所修之秘法。系用于祈求灭五无间罪,祛病延命、生产安稳,或遇日月蚀等天变、风雨之灾,及时节不顺时所修持之法。

英国博物院收藏的一幅9世纪的敦煌绢画,其内容反映出是一幅药师经变图。这幅药师经变的右侧描绘的是十二大愿的内容;左侧描绘的是九横死的内容。这幅药师经变比较特殊的部分是右上角有一尊千手千眼观音;左上角有一尊千臂千钵文殊菩萨;右下角有一尊如意轮观音;左下角有一尊不空羂索观音菩萨。这些密教图像的出现显示,中唐的药师信仰已有了一些密教色彩。

在对美国大都会艺术博物馆所藏原广胜寺下寺大雄宝殿元代壁画《药师佛佛会图》所做的分析中,景安宁忽视了两个重要的图像。其一:八大菩萨的存在。八大菩萨的名号,在东晋帛尸梨蜜多译《佛说灌顶拔除过罪生死得度经》中为:"文殊师利菩萨、观世音菩萨、得大势菩萨、无尽意菩萨、宝坛华菩萨、药王菩萨、药上菩萨、弥勒菩萨"。加上日光遍照和月光遍照两位菩萨,药师佛的侍从共有十位菩萨。我注意到在这铺壁画中,刚好有十位菩萨。其主尊药师佛两侧的大菩萨应为文殊菩萨和观音菩萨。除去景安宁辨认出的"日光"、"月光"、"药王"和"药上"菩萨外,其余的四尊应为"得大势"、"无尽意"、"宝坛华"和"弥勒"菩萨。由于缺少个性的图像学特征,他们的身份有待于一一考订。文殊菩萨和观音菩萨,通常应该是分别侍从释迦佛和阿弥陀佛的大菩萨。在佛教图像中,信众们对它们的认知程度远远大于日光菩萨和月光菩萨,尽管这后两位菩萨才是胁侍药师佛的大菩萨。所以壁画的创作者将文殊菩萨、观音菩萨与日光菩萨和月光菩萨调换了位置。而在广胜寺下寺前殿的明代壁画《药师佛佛会图》中,日光菩萨和月光菩萨俨然胁侍在药师佛的两侧,与药师佛组成了"佛三尊",他们回到正确的位置上了。

其二:值得注意的是,除以上这些与药师佛有紧密关系的人物之外,与纳尔逊·阿特金

---

① 参见李玉珉《敦煌药师经变》,第1—39页。

② 详见《佛光大辞典》,书目文献出版社,1989年,第1827页。

斯艺术博物馆所藏壁画《炽盛光佛佛会图》一样，在大都会艺术博物馆所藏《药师佛佛会图》下方供养的圆光笼罩的盆花两侧，共同出现了数位供养人和供养童子手持供品供养的场面（图 8）。这些图像提示我们这是一个正在举行供养仪式的场面。

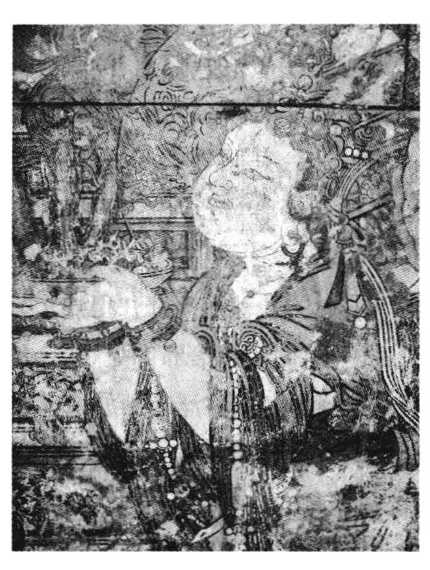



图 8a　广胜寺下寺元代壁画中的供养人

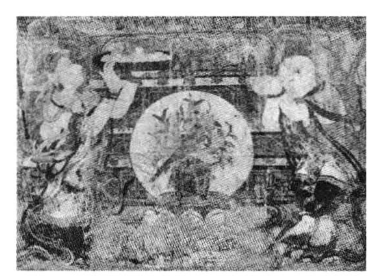
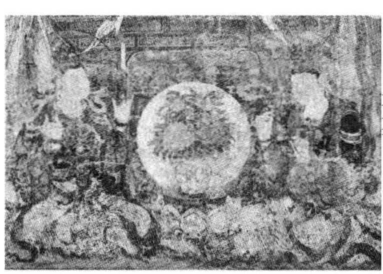




图 8b　广胜寺下元代壁画中的供养场面

药师佛信仰与炽盛光佛信仰有许多共通之处。如前揭，在台密重视的“四个大法”中，“七佛药师法”和“炽盛光法”共列其中。药师信仰的主要经典《药师琉璃光如来消灾除难念诵仪轨》中开宗明义的宣称这是一部“秘密除灾法”，是为“顺众生界、及说除灾难”的秘密大法。此法可使信众“速出离生死、疾证大菩提”。经中进一步记述如果念颂药师琉璃光真言，即：“能满一切愿、除一切不祥、生一切福德、灭一切罪障”。而此经的修撰者正是精通炽盛光禳灾大法的密宗僧人一行[①]。

隋达摩笈多译《佛说药师如来本愿经》，也被认为是一部“致福消灾之要法”。有“病士求

① 一行撰《药师琉璃光如来消灾除难念诵仪轨》，《大正藏》第 19 册。

救,应死更生"之功能、"王者禳灾,转祸为福"之妙术[①]。在《佛说药师如来本愿经》的另一个版本——由唐三藏法师玄奘奉诏译出的《药师琉璃光如来本愿功德经》中,药师佛被认为是位救苦救难的佛尊。他在行菩萨道时发誓要在成佛后行十二大愿,另诸有情所求皆得。

《药师琉璃光如来本愿功德经》继续解释:在遇到人为和自然的七种灾难,即"所谓人众疾疫难、他国侵逼难、自界叛逆难、星宿变怪难、日月薄蚀难、非时风雨难、过时不雨难"时,"应于一切有情起慈悲心赦诸系闭依前所说供养之法供养彼世尊药师琉璃光如来。由此善根及彼如来本愿力故,令其国界即得安隐,风雨顺时谷稼成熟,一切有情无病欢乐,于其国中,无有暴虐药叉等神恼有情者,一切恶相皆即隐没"。只要如法供养药师琉璃光如来法,便可消除以上"七难"。

此外,如遇到非命的九种横死,即"得病虽轻然无医药及看病者,设复遇医授以非药,实不应死而便横死"者。"愚痴迷惑信邪倒见,遂令横死入于地狱无有出期,是名初横,二者横被王法之所诛戮。三者畋猎嬉戏,耽淫嗜酒放逸无度,横为非人夺其精气。四者横为火焚。五者横为水溺。六者横为种种恶兽所噉。七者横堕山崖。八者横为毒药厌祷呪咀起尸鬼等之所中害。九者饥渴所困不得饮食而便横死。[②]"凡"无救、无归、无医、无药、无亲、无家"者,只要供养药师如来本尊,就可一切如愿,逢凶化吉、去灾增寿延命。

此外,在这部经典中还特别举出药师佛的两位主要胁侍菩萨为"日光遍照"和"月光遍照",他们位居药师佛法会中听法的众菩萨之首。而十二神将的集结出现,为的是保护药师佛实现他所行的十二大誓愿。

在一行修撰的《药师琉璃光如来消灾除难念诵仪轨》中,详细的记述了如何建置道场以供养药师琉璃光如来本尊的方法,和供奉时所需念诵的真言。其中包括:建置道场时,首先要供奉药师琉璃光本尊像、写药师经六时行道、设七层灯树并燃灯、挂五色神幡四十九尺、日转经四十九遍、放水陆生命四十九头、并以鲜花时鲜果子等殷勤供养等等程序[③]。经中的这些描述自然使我们联想到广胜寺下寺几铺壁画下面的供养场面。

炽盛光佛的信仰在中国是从盛唐以后盛行起来的。它通过做密宗的法式和献祭来试图排除或至少消弱来自星宿界的有害影响。炽盛光佛在形成的过程中经历了陀罗尼、佛顶和如来三个阶段。炽盛光佛顶,为释迦牟尼佛的教令轮身[④]。依佛经仪轨而知,此佛由毛孔流出炽盛光焰,故有此称。炽盛光佛首冠如五佛相,二手如释迦,其力可教令折伏日、月、星宿等诸天神祇,是天变地异之际的修法本尊。如前揭,与"七佛药师法"一样,"炽盛光法"为台密中所持重的四个大法之一,指依炽盛光佛顶如来之本誓,为禳灾祈福所修的秘密大法。通常于日蚀、月蚀,天变地异,风雨灾难时得以修此法。

---

① 达摩笈多译《佛说药师如来本愿经》序,《大正藏》第14册。

② 玄奘译《药师琉璃光如来本愿功德经》卷下,《大正藏》第14册。

③ 一行撰《药师琉璃光如来消灾除难念诵仪轨》。

④ 密教佛尊之三身之一。其三身为自性轮身、正法轮身、教令轮身。详见《佛光大辞典》,第6257页。

盛唐以来，由于密宗的发展，作为一种修行的方法，对炽盛光佛及诸曜诸宿的崇拜渐渐成熟并盛行起来。作为“开元三大士”之一的原北天竺密宗僧人不空，和精通天文历算的密宗大德一行等人的译经活动，推动了炽盛光佛信仰的传播。有关炽盛光佛及诸曜诸宿内容的佛经较多，主要有不空译《佛说炽盛光大威德消灾吉祥陀罗尼经》、《文殊师利菩萨及诸仙所说吉凶时日善恶宿曜经》；失译《大圣妙吉祥菩萨说除灾教令法轮》；金俱吒译《七曜禳灾决》以及根据一行思想而编撰的《七曜星辰别行法》、《梵天火罗九曜》等等[①]。这些佛经的内容主要是以设坛、念咒符等形式来达到禳灾祈福的目的，试图排斥或削弱来自天界的有害影响[②]。

综上可以看出，与炽盛光信仰相似，药师信仰同样具有除灾救难、保佑信众免遭不幸的功力。两位佛尊因此有了密切的关联。

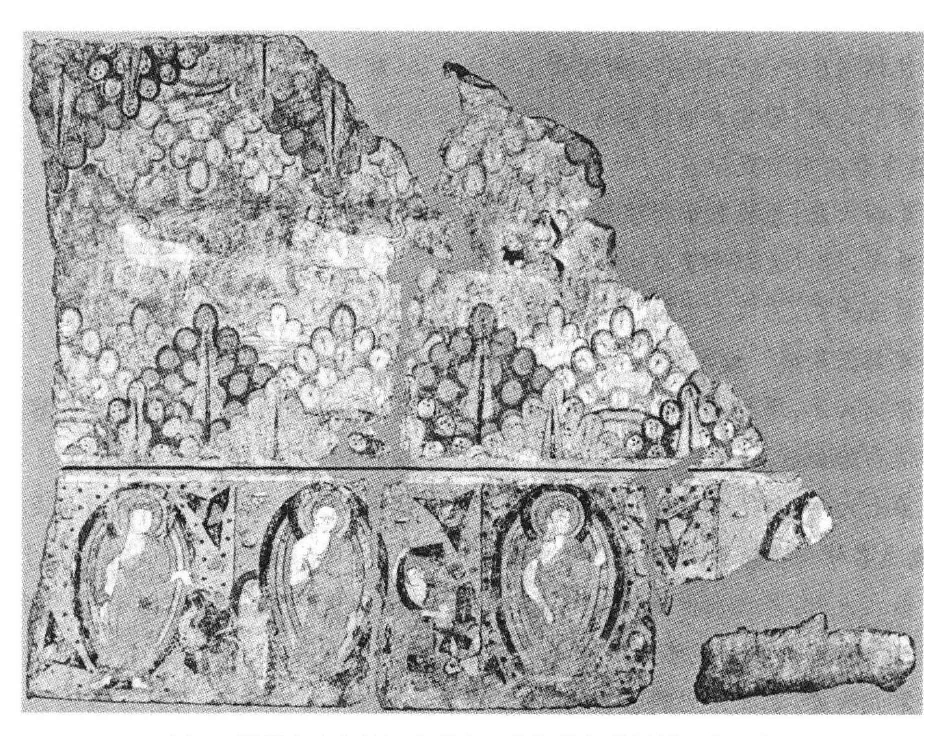


图 9 俄藏克孜尔壁画黄道十二宫和药师佛誓愿图的组合

药师佛与炽盛光佛的这种关系，最早见于现藏于俄罗斯艾尔米塔什博物馆的一铺来自于克孜尔石窟的药师佛誓愿图与黄道十二宫相配的壁画中(图 9)。在别列佐夫斯基兄弟1905—1906 年库车探险收集品中，其中编号为 **KY-821** 的壁画，由三块壁画组成，高约130cm、宽约 381cm。画面分为两部分：在上部的两层菱格山水之间，绘有黄道十二宫。自左至右依次为牡羊宫、金牛宫、双子宫……狮子宫、室女宫等。双子宫与狮子宫之间的部位残损，缺失了巨蟹宫；双子宫绘有一对男女、室女为戴宝冠的菩萨装。在以黄道十二宫为主

① 以上六种佛经详见《大正新修大藏经・密教部》，新文丰出版公司，1983 年。

② 孟嗣徽《炽盛光佛变相图图像研究》，《敦煌吐鲁番研究》第 2 卷，北京大学出版社，1997 年，第 101—148 页。

体内容的菱格山水的下部，对应地绘有一排立佛，现存七身。按位置计算，应有十二身。立佛被画在不同底色的方格内，均着橙黄色袒右袈裟，巨大的身光像贝克一样包裹着佛的全身。每个方格内都绘有一身礼佛的人物，或躬身侧立于佛尊身旁，或跪于佛尊足下。这些立佛是正在实行药师十二大誓愿的药师佛。

在唐三藏法师玄奘奉诏译出的《药师琉璃光如来本愿功德经》中，药师佛被认为是位救苦救难的佛尊。他在行菩萨道时发誓要在成佛后行十二大愿，另诸有情所求皆得：

第一大愿：愿我来世得阿耨多罗三藐三菩提时，自身光明炽然，照曜无量无数无边世界。以三十二大丈夫相八十随好庄严其身，令一切有情如我无异。

第二大愿：愿我来世得菩提时，身如琉璃内外明彻净无瑕秽，光明广大功德巍巍，身善安住焰网庄严过于日月。幽冥众生悉蒙开晓，随意所趣作诸事业。

第三大愿：愿我来世得菩提时，以无量无边智慧方便，令诸有情皆得无尽。所受用物，莫令众生有所乏少。

第四大愿：愿我来世得菩提时，若诸有情行邪道者，悉令安住菩提道中。若行声闻独觉乘者，皆以大乘而安立之。

第五大愿：愿我来世得菩提时，若有无量无边有情，于我法中修行梵行，一切皆令得不缺戒具三聚戒。设有毁犯闻我名已，还得清净不堕恶趣。

第六大愿：愿我来世得菩提时，若诸有情，其身下劣诸根不具，丑陋顽愚盲聋瘖痖挛躄背偻白癞癫狂种种病苦，闻我名已一切皆得端正黠慧，诸根完具无诸疾苦。

第七大愿：愿我来世得菩提时，若诸有情众病逼切无救无归无医无药无亲无家贫穷多苦，我之名号一经其耳，众病悉得除身心安乐，家属资具悉皆丰足。乃至证得无上菩提。

第八大愿：愿我来世得菩提时，若有女人为女百恶之所逼恼，极生厌离愿舍女身，闻我名已一切皆得转女成男具丈夫相。乃至证得无上菩提。

第九大愿：愿我来世得菩提时，令诸有情出魔羂网。解脱一切外道缠缚。若堕种种恶见稠林，皆当引摄置于正见。渐令修习诸菩萨行速证无上正等菩提。

第十大愿：愿我来世得菩提时，若诸有情王法所录，缧缚鞭挞系闭牢狱或当刑戮，及余无量灾难凌辱悲愁煎迫，身心受苦，若闻我名，以我福德威神力故，皆得解脱一切忧苦。

第十一大愿：愿我来世得菩提时，若诸有情饥渴所恼，为求食故造诸恶业，得闻我名专念受持，我当先以上妙饮食饱足其身。后以法味。毕竟安乐而建立之。

第十二大愿：愿我来世得菩提时，若诸有情贫无衣服，蚊虻寒热昼夜逼恼，若闻我名专念受持，如其所好即得种种上妙衣服。亦得一切宝庄严具华鬘涂香鼓乐众伎，随心所翫皆令满足[1]。

---

① 玄奘译《药师琉璃光如来本愿功德经》，《大正藏》第14册。

根据药师十二大愿的内容画出的变相图称之为"誓愿图"。这种描绘正在实行药师佛十二大愿的"誓愿图"在吐鲁番伯孜克里克石窟壁画中比较普遍。药师佛通常为半侧面站立的姿势，一手施与愿印，在佛尊的下方都绘有一位祈愿的信士(图 10)。

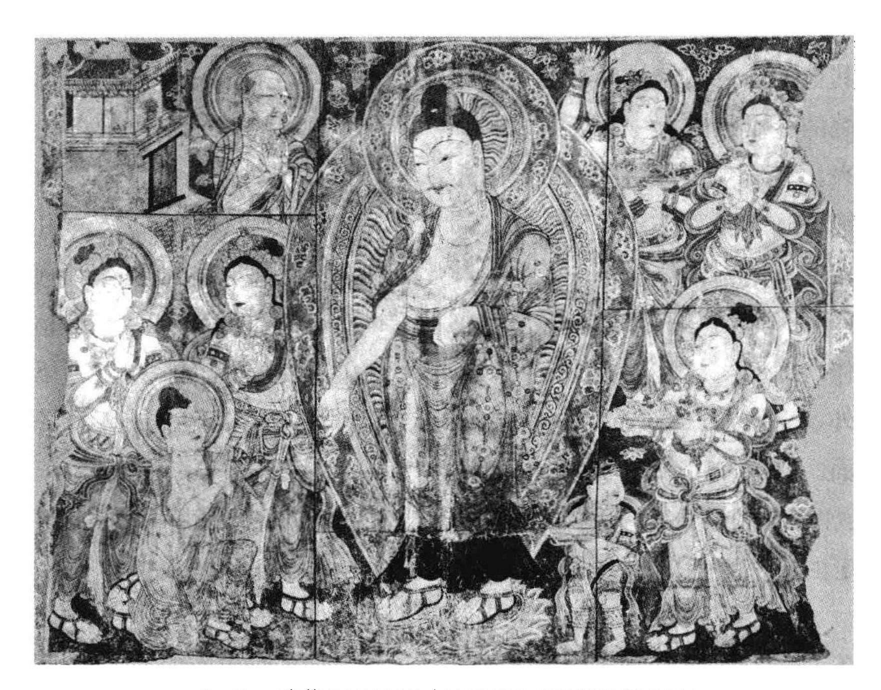


图 10 俄藏伯孜克里克石窟壁画药师佛誓愿图

黄道十二宫起源于古巴比伦。黄道十二宫的概念是在公历纪元左右由希腊传入印度，隋代随佛经的翻译而传入中国，之后在唐代翻译的密教经典中大量的出现。黄道十二宫的图形最早出现在新疆吐鲁番出土的初唐写本中。这个写本的内容是星占图，现残留二十八宿中的七宿和黄道十二宫中的三宫[①]；而在现藏于日本大阪美术馆的梁令瓒《五星及廿八宿神形图》中所绘的二十八宿神中的某些神祇中已出现了与之相对应的黄道十二宫的影子。之后，黄道十二宫和诸曜诸宿都成为炽盛光佛所统领的部属之一[②]。在俄藏克孜尔石窟壁画中，黄道十二宫图像的顺序与不空译《文殊师利菩萨及诸仙所说吉凶时日善恶宿曜经》中的顺序是一致的。由于壁面不完整，我们无法推测壁画之外是否还有炽盛光佛和诸曜诸宿的图像，而壁画中黄道十二宫的图像与药师佛十二大誓愿的图像一同出现不是偶然的现象，两者有意味深长的关联。

三、广胜寺下寺壁画的组合关系与国家祭祀活动

与以往的药师净土变相图相比，广胜寺下寺元明两代的两铺描绘药师佛佛会的壁画

① 孟嗣徽《炽盛光佛变相图图像研究》，第 101—148 页。

② 孟嗣徽《〈五星及廿八宿神形图〉图像考辨》，《艺术史研究》第 2 辑，中山大学出版社，2000 年，第 517—556 页。

中并没有出现有关经文中所描述的“琉璃铺地，鼓乐歌赞”等药师佛净土变相的图像学特征，应该不属于净土变相画之列。况且，两铺壁画同与之相配的《炽盛光佛佛会图》一样，在画面下侧出现数位供养人或供养童子，这些供养人手持果盘、酒坛、鲜花和各种供器，均为祈福禳灾献祭时所需供奉的物品，显然是与密教行法事、做道场有紧密关联。与同时期的晋南地区其他寺庙宫观的壁画相比较，如：芮城永乐宫三清殿元代壁画《朝元图》；现藏于故宫博物院的稷山兴化寺中殿元代壁画《七佛说法图》；现藏于加拿大多伦多皇家安大略博物馆的兴化寺后殿壁画《弥勒佛说法图》；以及现藏于皇家安大略博物馆的原平阳府某寺观的两铺壁画《朝元图》等。由于年代、形制以及风格上的相近，以上这几铺壁画与广胜寺下寺大雄宝殿的两铺壁画——《药师佛佛会图》与《炽盛光佛佛会图》一起，在海外被称为“晋南寺观壁画群”(The Southern Shanxi Monastery Wall Painting Group)①。尽管这些壁画的创作班底很可能是同一班人马，或有紧密的传承关系，而除广胜寺下寺两殿的元明两组壁画外，其他壁画的下方都没有出现这种由供养人和供养童子以及各色供品所组成的供养场面。

作为密教图像的《炽盛光佛佛会图》与《药师佛佛会图》在广胜寺相配，这样一种图像程序有什么特定的意义呢？需要了解一下元代广胜寺下寺壁画完成前所发生的重大历史事件。

广胜寺在1303—1309年间遭遇了大地震的灾难。据碑碣史志资料显示，此次地震的震级为8级，裂度11度。震中就在广胜寺所在地赵城(今洪洞县境内)。这次地震中，在北至平遥附近、南至曲沃一带的极震区内，元大德以前的木构建筑大都毁损不存。由于地处极震区，广胜寺在这次地震中几乎全部毁灭。就广胜寺现存的碑刻题记来看，其建筑全部是大地震后重建的。据《元史》记载，大德七年的地震不仅使“村堡移徙，地裂成渠，人民压死不可胜计”，而且“宫观摧圮者千四百余区，道士死伤者千余人。”②

与广胜寺下寺只有一墙之隔的水神庙现存有一块元延佑六年(1319)《重修明应王殿之碑》，碑文记载了这次地震的情况：“大德七年(1303)八月初六日夜地震，河东本县尤重。靡有孑遗。书云：火焰昆冈，玉石俱焚，奚当有二哉。上下渠陷坏，水不得通流。”③明应王殿的建筑在大地震后于大德九年后开始重建，至延佑六年才得以竣工④。

《元史》和遗存碑记的记载还反映出元大德七年平阳大地震后，严重的余震持续了六年之久。大德八年、大德九年平阳、太原地区又相继发生了较大的余震，致使已修好的民居复

① 详见孟嗣徽《兴化寺与晋南寺观壁画群的几个问题》，《故宫学刊》第3辑，2006年，第252—299页。

② 《元史·成宗纪》四，中华书局，1976年，第454、459页。

③ 参见水神庙现存元延祐六年《重修明应王殿之碑》碑文。另载柴泽俊、任毅敏着《中国古代建筑——洪洞广胜寺》，文物出版社，2006年，第372—373页。

④ 参见《重修明应王殿之碑》碑文：“至大德九年(1305)秋，本路方僧都宣差祀香省会渠长史珪，并本县官将殿即便重盖。……至延祐六年，渠长高仲信募工殿内砌口造沙完备。南霍渠长王显、许亨同心津助，及山之僧妙潜添力赞成其事焕然为之一新。”

又倒塌[①]。由于地震不止，至大德九年五月，元廷将太原、平阳两路改为“冀宁路”和“晋宁路”[②]。但此举仍然未能阻止地震的继续发生。《元史》记载，至大德十年“晋宁、冀宁”两路的地震仍然不止[③]。

关于大地震以及余震造成的民居倒塌、人员伤亡以及天灾的情况，大宁县大德十一年《河伯将军为记》题记木牌：“大德柒年八月初六戌时地震，平阳路倒塌房舍七分，死人肆拾柒万五千八佰。大德柒年八月初六日地不住的动，至大德拾壹年(1307)震不住，不知已(以)后如何，自动过天旱三年不收。”襄汾县康熙三十四年(1695)《重建三圣楼记》碑记：“考元之大德七年八月初六地震，本路一境房屋尽皆塌坏，压死人口二十七万有余。地震频频不止，直至十一年乃定。”[④]

从以上《元史》和碑记所反映的情况可以想见，大德七年的地震以及之后长达六年的余震不仅使晋南的寺庙、民居遭到灭顶之灾，也使得晋南百姓乃至朝廷的元气大伤。长达六年的余震使修好的房屋又不断的毁塌，造成晋南百万百姓流离失所，无家可归；大震之后遭遇的连年大旱，使百姓的生活雪上加霜。在水深火热中百姓乃至朝廷只好寄希望于上天，请求神灵的佑护。而炽盛光佛与药师佛所具有的消除天灾人祸、保佑众生免遭不幸的功力，恰恰符合当时朝廷和百姓的要求。

尽管炽盛光佛和药师佛两位佛尊都具有除灾救难保佑信众免遭不幸的功力。然而，两位佛尊却有不同的分工。索珀(Alexander C. Soper)认为炽盛光佛的主要功能是“以神奇的功力控制自然失常和天体导致的灾患”[⑤]。而药师佛的主要功能则如佛经所示，是帮助人们抵御各种人间的不幸，除灾致福、增寿延命。另一位后学鲍德温(Michelle Baldwin)女士在她的论文中指出：药师佛与炽盛光佛在皇室中均有信徒。药师佛会的眷属中包括“帝后、妃子、储君、王子、婇女”，如若他们信奉药师佛经，便可以“速出离生死、疾证大菩提”。她还根据《佛说炽盛光大威德消灾吉祥陀罗尼经》指出，炽盛光佛的佛经描述其仪式是为“国王、大臣即诸眷属”而举行的[⑥]。

事实上，广胜寺与宫廷的关系历来十分密切。不仅其寺名为唐代宗皇帝所赐。寺中还藏有元世祖忽必烈的御容、佛舍利，以及皇帝所赐的藏经。据水神庙元延佑六年《重修明应王殿之碑》记载：“〔霍〕泉之北，古建大刹精兰，揭名曰广胜，不虚誉耳。视其佳丽绝秀，非大

---

① 《元史・成宗纪》四，第457、463页。

② 《元史・成宗纪》四：“以地震，改平阳为晋宁，太原为冀宁”，第464页。

③ 《元史・成宗纪》四，第468页。

④ 参见孟繁兴、临洪文《略谈利用古建筑及附属物研究山西历史上两次大地震的一些问题》，《文物》1972年第4期，第5 18页。

⑤ 原文：“…a magical control against natural aberrations and catastrophes of celestial origin.” 参见 Alexander C. Soper, “Hisang-Kuo-ssu, An Imperial Temple of Northern Sung”, *Journal of the American Oriental Society* 68 (1948), p. 42, n. 96.

⑥ Michelle Baldwin, “Monumemtal Wall Paintings of the Buddha from Shanxi Province: Historiography, Iconography, Three Styles, and a New Chronology”, *Artbus Asiae*, LIV. 3/4 (1994), p. 261.

雄能栖此乎。殿廊斋舍仅可百楹,僧行称是,世祖薛皇帝御容,佛之舍利,恩赐藏经在焉。乃为皇帝祝寿之所。”①

由于朝廷所赐的御容、佛舍利、藏经,这三件宝物被妥善保管在寺中,使得广胜寺成为皇家祝寿之所,大大提高了寺院的地位。此外,由于广胜寺地处霍泉之间,朝廷每年有在霍山举行祭拜活动,以求“状国阜民”、“兴云泄雨”、“邦家立太平”的习俗②。也使得寺院与朝廷的来往自然会比较频繁。



图 11　山西洪洞广胜寺上寺炽盛光佛像

在广胜寺上寺的毗卢殿,其殿中央有三尊大佛,其居中的那位佛尊因头戴毘卢帽现在被称为毘卢佛,此殿也由此而得名。而在此佛的火焰形背光上明显嵌有“拾□光,降九曜”六个大字。他的足下有两位童子,与下寺几铺壁画的下方中出现的供养童子的形象十分接近(图 11)。在佛首头冠的上方立着一只大鹏金翅鸟——迦楼罗;在迦楼罗的足下是由九位手持武器的人物簇拥着的一驾牛车,牛车配有带着华盖的华丽车篷,车篷中央却没有人物。笔者认为这簇拥着牛车的九个人物——左侧五位、右侧四位(现已损坏缺失一位),应该就是炽盛光佛所统率的九曜星神;而牛车恰恰是炽盛光佛的坐骑。在早期流行的炽盛光佛信仰的画作中,多为中央炽盛光佛乘坐在牛车上,周围有九曜或十一曜星神簇拥的“行象”③。以上这些图像学的特征表明上寺所谓的“毗卢殿”中央的主尊大佛就是炽盛光佛,这里曾经是举行炽盛光佛禳灾祈福法事活动的场所。

事实上,在大德年间大地震后的一段时间内由朝廷出面的祭祀活动非常频繁。在洪洞县义旺村中镇庙现存的大德七年(1303)与至大元年(1308)的两块碑记就记载了两次由朝廷出面的致祭活动:在大德七年地震的当年十月,皇帝因“郡国同时地震,河东为甚”,特派近臣备“御香宫酒异锦幡合内币银锭”等物,专程前往平阳府霍山中镇庙致祭;元至大二年十二月,皇太子又因“晋宁路地震不止”,下令旨派官员再次专程“降香”致祭霍山④。显然这两次

① 参见水神庙现存元延佑六年《重修明应王殿之碑》碑文。

② 同上。

③ 参见孟嗣徽《炽盛光佛变相图图像研究》,第 101—148 页。

④ 参见孟繁兴、临洪文《略谈利用古建筑及附属物研究山西历史上两次大地震的一些问题》图版一、图版四,第 5—18 页。

由朝廷出面在霍山举行的献祭活动，其禳灾驱难的主要目的有二：其一是为了“状国阜民”、祈愿安国邦家立太平；其二是“兴云泄雨”、以求从此风调雨顺，粮食丰收。

由于资料有限，我们现在很难考订这些献祭活动的具体内容。但从广胜寺下寺壁画《炽盛光佛佛会图》与《药师佛佛会图》的配置情况、两组壁画下方出现的禳灾祈福的供养场面，以及广胜寺上寺毗卢殿内供奉的主尊佛炽盛光佛降九曜像的情况来推测，当年元廷在霍山的祭拜内容应当包括炽盛光佛顶禳灾大法和七佛药师驱难大法。

广胜寺下寺的壁画将炽盛光佛与药师佛相配，其主要原因就是借助炽盛光佛作为消灾除难的上天统治者的功能，和利用药师佛作为人间除灾致福的支配者的功能。当寺院在大地震后的1309年重建时，首先考虑的是防止类似的破坏力，无论是来自自然界还是来自社会。当《炽盛光佛佛会图》与《药师佛佛会图》相匹配时，人们期待着炽盛光佛能抵御来自自然界尤其是来自天界的灾难；而药师佛则被请来为善男善女们提供最强大的保护，以及免受疾病和其他的伤害。

图文互证

——于阗八大守护神新探

荣新江　朱丽双

（北京大学历史学系暨中国古代史研究中心）

位于塔里木盆地西南的于阗王国，曾经是佛教世界的中心之一，是大乘佛教的某些重要思想和经典的生成之地。她虽然远在印度边境之外，但很早就进入正统的佛经当中，被描绘成为释迦牟尼护佑的圣地。有关释迦牟尼率领诸佛（Buddha）、菩萨（Bodhisattva）、天王（Deva）、天女（Devī）及其他各路神灵来到于阗守护国土的记载，随着佛典的翻译和编纂，在于阗地区流传之外，还通过汉译佛典，传入隋唐的都城长安。当公元9世纪吐蕃王国兴盛之际，有关于阗的各种佛教文献又被译成藏文，流传于世。与此同时，这些护持教法的诸佛、菩萨和天王等，也以图像的形式，绘制到从于阗到长安的一些佛教寺院当中，我们今天在敦煌莫高窟的吐蕃及归义军时期的壁画上面，就可以看到大量守护于阗的瑞像，甚至一些归义军时期的大型洞窟甬道上方，都有于阗的瑞像图。这不仅体现了于阗佛教对敦煌的影响，也是瓜沙曹氏与于阗尉迟氏密切交往的证明。

向达先生在北京图书馆任职期间，曾远赴英伦，调查敦煌文献；以后任教北大，在抗战期间的艰苦条件下，两次赴敦煌做实地考察和考古发掘，开拓了文献与考古、艺术相结合的敦煌学研究新路。他在《莫高、榆林两窟杂考》一文中，特别强调“敦煌佛教艺术与西域之关系”，这正是多年来极左思潮影响下我国敦煌学研究的薄弱点。笔者希风往哲，在向先生大作的启发下，选择敦煌写本的瑞像记和莫高、榆林两窟中的于阗八大守护神图像为题，略作考察，以纪念向达先生诞辰110周年。

大约二十多年前，本文作者之一与张广达先生合撰《敦煌“瑞像记”、瑞像图及其反映的于阗》，虽然对文献材料有比较系统的发掘，但当时所能接触到的图像资料极其有限，无法做彻底的研究[①]。2005年，敦煌研究院张小刚先生发表《敦煌瑞像图中的于阗护国神王》一文，比较系统地介绍了于阗八大守护神在敦煌石窟中的位置及其基本图像特征[②]。另一方面，笔者二人近年也一直在收集和整理有关于阗八大守护神的汉文、藏文和于阗文材料，对相关名称的解读和认识有所进步。2010年5月，我们前往敦煌莫高窟考察，感谢樊锦诗院长、罗华庆副院长的大力支持和帮助，得以仔细考察现存几乎所有绘制八大守护神的洞窟，从而得以

---

① 张　荣1986，第69　147页；张—荣2008，第166—223页。

② 张小刚2005，第50－56页。

结合文献材料，在张小刚先生大作的基础上，将莫高窟壁画中的于阗八大守护神一一比定出来，本文下面即对此加以阐述，不当之处，敬请专家指正。

一、文献记载的于阗八大守护神

1. 汉文《月藏经》

有关于阗八大守护神的名称，最早见于印度乌场那国（Uḍḍyāna）沙门那连提耶舍（Narendrayaśas）于隋开皇五年（585）译出的《大方等大集月藏经》卷五十五《分布阎浮提品》（序号为笔者所加，以便下文讨论。以下同）[①]：

> 尔时世尊以于填（阗）国土付嘱①难胜天子千眷属、②散脂夜叉大将十千眷属、③羖羊脚大夜叉八千眷属、④金华鬘夜叉五百眷属、⑤热舍龙王千眷属、⑥阿那紧首天女十千眷属、⑦他难阇梨天女五千眷属、⑧毗沙门王，神力所加，共汝[②]护持于填（阗）国土，乃至佛及大众咸皆赞言：善哉！善哉！

2. 藏文《牛角山授记》(*Ri glang ru lung bstan pa*)

《牛角山授记》收于藏文大藏经《甘珠尔》（*bKa' gyul*），叙述释迦牟尼在于阗佛教圣地牛角山（又称牛头山）预言于阗国出现及佛法兴盛的情形[③]，原本当译自于阗文[④]。因其名见于9世纪上半叶编成的《登噶目录》（*lDan/Lhan dkar ma*）[⑤]和《旁塘目录》（*dKar chag' phang thang ma*）[⑥]，故当译成于9世纪上半叶以前。这部授记有关于阗八大守护神的记载大概是《月藏经》之后现存文献中最早的，现转写并翻译如下[⑦]：

---

① 《大正藏》第13册，第368a页。

② 共汝，据同卷别处叙述，当作"汝等共"。

③ 德格版（D）《甘珠尔》经部（mdo）ah函，第76卷，叶220b6－232a7；那塘版（N）《甘珠尔》第三品（skabs gsum pa）法相乘部（rgyu mtshan nyid theg pa'i skor）之经部na函，第63卷，叶336b6－354b4；拉达克宴宫写本（Stog）《甘珠尔》诸经部hu函，第40卷，叶413a3－429a7。按由于德格版藏文大藏经较他本为优，故本文概以德格版为基础，其他各本仅在专名词不同时加校记说明。又，为方便下文讨论，在翻译八大守护神的藏文和于阗文名称时，原文为意译者，今也以汉文意译之；原文为音写者，今也以汉文音写之。

④ Kurtis R. Schaeffer and Leonard W. J. van der Kuijp, *An Early Tibetan Survey of Buddhist Literature: The Bstan pa rgyas pa rgyan gyi nyi 'od of Bcom ldan ral gri*, The Department of Sanskrit and Indian Studies, Harvard University, 2009, p. 161.

⑤ Marcelle Lalou, "Les texts Bouddhiques au temps du roi Khri-sroṅ-lde-bcan", *Journal Asiatique*, 241. 3, 1953, p. 325, no. 281.

⑥ Bod ljongs rten rdzas bshams mdzod khang ed., *dKar chag 'phang thang ma*, Mi rigs dpe skrun khang, 2003, p. 51. 有关《旁塘目录》的研究，参见 Georgios T. Halkias, "Tibetan Buddhism Registered: A Catalogue from the Imperial Court of 'Phang Thang", *Eastern Buddhist*, 36. 1/2, 2004, pp. 46-105；川越英真《パンタン目录の研究》，《日本西藏学会会报》第51号，2005年，第115-131页。

⑦ D 224b2-224b5；N 342b2-6；Stog 418b2-6。参见 *TLTD I*, pp. 19-20.

de nas de'i tshe bcom ldan 'das kyis ①lha 'i rgyal po rnam thos kyi bu dang / ② byang chub sems dpa' sems dpa' chen po 'du shes can zhes bya ba dang / ③lha mi pham pa[1] zhes bya ba dang / ④klu'i rgyal po khyim 'tshig[2] ces bya ba dang / ⑤lha nam mkha'i dbyangs[3] zhes bya ba dang / ⑥lha gser gyi phreng[4] ba can zhes bya ba dang / ⑦lha mo lcags kyu can zhes bya ba dang / ⑧lho mo gnas can zhes bya ba rnams la 'di skad ces bka' stsal to / / rigs kyi bu khyed rnams la mchod rten go ma sa la gan da dang / ri glang ru yul dang bcas pa dang / nga'i bstan pa dang / sras rnams yongs su gtad kyis yongs su bsrung ba dang / bskyab pa dang / bskyang ba dang / mchod gnas su 'gyur bar gyis zhig / /

校记:[1]lha mi pham pa:D、Stog 作 lha'i lha mi pham pa;N 作 lha mi 'pham pa,从之。[2]khyim 'tshig:N、Stog 作 khim tshig。[3]nam mkha'i dbyangs:N 作 nam mkha' dbyings;Stog 作 nam mkha'i dbyings。[4] phreng:N、Stog 作 'phreng。

尔时,世尊告①多闻子天王、②具识大菩萨、③难胜天神、④热舍龙王、⑤虚空音天神、⑥金华鬘天神、⑦具钩天女、⑧有处天女道:"善男子,瞿摩娑罗乾陀窣堵波、牛角山及其国土、我之教法与众弟子托付于尔等,守护之,庇佑之,保护之,使之成为应供处所。"

3. 于阗语《发愿文》(P. 2893)

在敦煌保存的晚期于阗语写本 P. 2893《于阗人发愿文》中,也保留了一段有关八大守护神的记载,其内容和汉藏文献中的有关部分基本相同,所以这件文书虽然大概是 10 世纪中期的写本①,但其内容当来自早期文献。从其守护神的排序来看,它和藏文《于阗国授记》最为接近,但从守护神眷属的数目分析,其文本来源似早于《于阗国授记》,故放在这里讨论。遗憾的是,笔者二人不解于阗文,以下引自贝利(Harold W. Bailey)先生的英译,贝利在翻译诸佛、菩萨和守护神等专名词时采用梵文。为保持贝利译文原样,本文引用其译文时仍旧,而于汉译中括注相应的于阗文。该发愿文第 7—19 行说②:

① P. 2893 号包括三项内容,1—31 行为《于阗人发愿文》,32—267 行为医药文献,正面汉文《报恩经》卷四的叶边写于阗语文书。在汉文《报恩经》的最后,有题记作"僧性空与道圆雇人写记"。这里的道圆即《宋会要》、《续资治通鉴长编》、《宋史》等书所记乾德三年(965)由西域与于阗使一起回到中原的沙门道圆,也即 S. 6264《天兴十二年(961)正月八日南阎浮提大宝于阗国匝摩寺八关戒牒》中的授戒师道圆。由此推测,这个写本的年代大概在道圆经行敦煌的 10 世纪中叶。见张广达、荣新江《巴黎国立图书馆所藏敦煌于阗语写卷目录初稿》,原载《敦煌吐鲁番文献研究论集》第 4 辑,北京大学出版社,1987 年,第 90—127 页,收入张-荣 2008,第 135—136 页。

② Bailey 1942, pp. 892-893.

The eight protectors mighty and great, in visible form took the neighbouring lands into their charge. There the kings who had gone forth wholly devoted to the teaching, excellent, faithful, vigorous, and the rest, ①Vaiśramaṇa, ②Sanjaya, ③Aparājita, ④Gaganasvara, ⑤Svarṇamāla, ⑥Grahavadatta, thereafter ⑦Aṃgūśa', ⑧Sthānāva, with their retinue, beginning with those the most great exalted three myriad powerful five thousand, possessed of the five sorts of knowledge, five hundred too and seven great protectors, eighteen thousand kings of Nāgas, who had received the teaching from Maleda—they hold the Khotan land.

八大守护神具大威力，现形护持邻近之境。那里殊胜、威严、敬信之诸王虔诚皈依佛法，其他①毗沙门(Vrrīśamaṃ)、②散脂(Saṃñī)、③阿婆罗质多(Aparājai[ja]tta)、④迦迦那莎利(Gaganasvarä)、⑤莎那末利(Svarṇamāla)、⑥吃利呵婆达多(Grrahavadatti)，尔后⑦阿隅阇(Aṃgūśa')、⑧悉他那(Sthānāvą)及其眷属，以最殊胜有力且具五种智之三万五千五百[眷属]为首，七大守护神和一万八千龙王，他们业已获得 Maleda 之教法——他们护持于阗。

这份文献先说"八大守护神"，后面又说"七大守护神"，而实际列出的守护神确有八位。释读这份文书的贝利称，由于这份文本上面裱糊了一层白纸，释读困难，其中或有可再商榷之处[①]。不过，八大守护神(hastä parvālä)的提法亦见于其他于阗文文献，如 Ch. i. 0021. a. a 第 15 行[②]、P. 2958 第 142—143 行[③]，所以应当是于阗地方一种固定的概念。我们注意到，于阗文 P. 2893 八大守护神的排列顺序与下文《于阗国授记》完全一样，说明它们产生的年代大致相同，而且可能来自共同的母本，代表着 8 世纪末、9 世纪初于阗地方流行的八大守护神的先后次序。

本发愿文提到的八位守护神的眷属，共有三万五千五百。如果我们把《月藏经》所记八大守护神的眷属累加起来，正是三万五千五百；《牛角山授记》所记八大守护神的眷属也是三万五千五百[④]，三者数目相等，恐怕并非偶然。如同下文所述，在《于阗国授记》中，八大守护神的眷属共是十二万八千五百。如此看来，于阗文《发愿文》的文本来源可能较《于阗国授记》要早。

4. 藏文《于阗国授记》(*Li yul lung btsan pa*)

《于阗国授记》是另一部有关于阗的授记类作品，收于藏文大藏经《丹珠尔》(*bsTan 'gy-*

① Bailey 1942, p. 904.

② Bailey 1942, pp. 888 - 889. 按这份文书近年由 Prods Oktor Skjærvø 重新释读，见其著 Skjærvø 2002, pp. 522-524.

③ 于阗文转写见 H. W. Bailey, *Khotanese Texts*, Ⅱ, second edition, Cambridge University Press, 1969, p. 118; 英译见 H. W. Bailey, "Altun Khan", *BSOAS*, XXX. 1, 1967, p. 96.

④ D 232a5-6.

ur)①。前述《登噶目录》和《旁塘目录》未有著录,故其撰成时间当在《牛角山授记》之后。据本授记所述,在释迦牟尼行将寂灭之前,曾于王舍城灵鹫山宣讲《月藏经》(*Zla ba' i snying po*),尔时将各地付嘱与诸护法(mgon po)及天、龙等守护神(srung ma),并做于阗授记,将于阗付嘱与毗沙门、正知大夜叉将(gnod sbyin gyi sde dpon chen po Yang dag shes;Skt. Saṃjñāya)②、阿阇世王(Tib. Ma skyes dgra;Skt. Ajātaśatru)女无垢光(Tib. Dri ma med pa'i 'od;Skt. Vimalaprabhā)、孺童金刚(Tib. gZhon nu rdo rje;Skt. Kumāra Vajra)、意坚天女(Tib. Blo rab brtan;Skt. Susthiramati)③与曷利帝天女(Tib. 'Phrog ma;Skt. Hārītī)④等及其眷属⑤。然后,释迦牟尼亲率眷属前去于阗,授记于阗国出现。它接着叙述说⑥:

de nas bcom ldan 'das la byang chub sems dpa' 'jam dpa' dang / byams pa dang / spyan ras gzigs kyi[1] dbang phyug dang / nam mkha' i[2] snying po dang / sa'i snying po dang / kun du bzang po dang / mthu chen dang / sman gyi rgyal po byang chub sems dpa' dang / ①rnam thos kyi[3] sras 'khor gnod sbyin sum stong dang / ②gnod sbyin gyi sde dpon yang dag shes 'khor khri phrag bcu dang / ③lha gzhan gyis mi thub pa'i[4] 'khor stong dang / ④nam mkha'i[5] spyan 'khor bryad stong dang / ⑤lha'i bu gser phreng'khor lnga brgyad dang / ⑥klu 'i rgyal po gnas dros po 'khor stong dang / ⑦lha mo lcags kyu can 'khor stong phrag bcu dang / ⑧lha mo gnas ldan ma 'khor lnga stong dang / rigs kyi bu mo dri ma med pa'i 'od dang / gzhon nu rdo rje sde dang / lha'i bu blo rab brtan[6] dang / lha mo 'phrog ma 'khor dang bcas pa la sogs pas bcom ldan 'das kyi spyan sngar dam tshig bcas nas li yul bsrung bar zhal kyis bzhes te / deng sang gi bar du yang 'phags pa byang chub sems dpa' 'di brgyad dang / rnam thos kyi sras la sogs pa'i[7] mgon po dang / lha dang / klu dang / lha mo rnams thos ma sangs rgyas gau to shan du gshegs te'khor mang pos bskor nas bzhugs pa 'i tshe byang chub sems dpa' 'di rnams dang / mgon po dang lha klu rnams ga la bzhugs bzhugs pa'i gnas dang / dam tshig blangs pa'i sar da dung yang yul srung zhing byin gyis rlob / mngon rtags dang

① 卓尼版(C)《丹珠尔》书翰部(spring yig)nye 函,第 173 卷,叶 171b3-188a7;德格版(D)《丹珠尔》书翰部 nye 函,第 173 卷,叶 171b6-188a7;金汁写本(G)《丹珠尔》第三品法相乘部之书翰部(spring yig gi skor)nge 函,第 182 卷,叶 540b5-567a3;那塘版(N)《丹珠尔》第三品法相乘部之书翰部 nge 函,第 182 卷,叶 424b1-444a4;北京版(P)《丹珠尔》书翰部 nye 函,第 129 卷,叶 448a3-468a8。

② C(173a4)和 D(173b1)作 gnod sbyin gyi sde dpon chen po la sogs yang dag shes,G(543a4)、N(426a6)和 P(450a2)作 gnod sbyin gyi sde dpon chen po yang dag shes,从之。参见 *TLTD*,pp.20,94;*TTK*,p.8. 按 yang dag shes,意为"正知",即前述汉文《月藏经》的散脂夜叉大将和藏文《牛角山授记》的"具识大菩萨",详见下文分析。

③ blo rab brtan 的意思是"心意十分坚定"。这位天女不见于他处,本文姑且意译作"意坚天女"。

④ N(426a6-7)作 phrog ma。

⑤ C 173a3-5;D 173a7-173b2;G 543a3-5;N 426a4-7;P 449b8-450a3. 参见 *TLTD*,p.94;*TTK*,pp.8-9.

⑥ C 174a4-b2;D 174b1-6;G 544b5-545a5;N 427b1-7;P 451a5-b3. 参见 *TLTD*,p.97;*TTK*,pp.12-15.

mtshan ma dag kyang 'byung /

校记:[1]kyi:G、N、P 无。[2]mkha'i:G、N 作 kha'i。[3]kyi:G、N、P 无。[4]pa'i:G、N、P 作 pa,从之。参见 *TTK*,p.12.[5]mkha'i:G、N 作 kha'i。[6]lha'i bu blo rab brtan:意坚天子,原文如此,各版本同。前文作"意坚天女"。[7]pa'i:各版本同。但从前后文意思看,当作 pa。

于是,文殊菩萨、弥勒菩萨、观音菩萨、虚空藏菩萨、地藏菩萨、普贤菩萨、大势至菩萨、药王菩萨、①多闻子三千眷属夜叉、②正知大夜叉将十万眷属、③难胜天神一千眷属、④虚空眼八千眷属、⑤金华鬘天子五百眷属、⑥热舍龙王一千眷属、⑦具钩天女一万眷属、⑧有处天女五千眷属、善女人净光明、孺童金刚、意坚天子、曷利帝天女及其眷属等于世尊前起誓,承许守护于阗。自佛最初由此八尊者菩萨、多闻子等护法、天、龙、天女伴随降临牛头山,由无数眷属环绕而住于此地,及至于今,此诸菩萨、护法、天、龙等各于其安住之所与起誓之地,直至今日仍然守护并予加持,神迹与瑞相常现。

《于阗国授记》中的八大守护神并非单独作为自己的系列出现,其前面有诸位菩萨,后面有净光明夫人、孺童金刚、意坚天子、曷利帝天女,但八大守护神部分的顺序仍有规律可循,代表着文本产生时代的观念。其中前三位和后两位与《牛角山授记》完全相同,而中间三位则在《月藏经》和《牛角山授记》两个传统之间摇摆。

5. 藏文《于阗教法史》

敦煌藏文写本 P.t.960《于阗教法史》1935 年由托玛斯(F.W.Thomas)英译①,1967 年又由恩默瑞克(R.E.Emmerick)全部转写出版②,1983 年陈践和王尧两位先生对这份文书作了藏文录文③和汉文翻译④,目前笔者也正在对这份文书做进一步整理和研究。这件文书的内容十分庞杂,大部分与《于阗国授记》、《牛角山授记》、《于阗阿罗汉授记》(*Li yul gyi dgra bcom bas lung bstan pa*)及《僧伽伐弹那授记》(*dGra bcom pa dGe'dun'phel gyis lung bstan pa*)——特别是《于阗国授记》——相近,只是叙述较为简略,故推测在这些有关于阗的藏文佛典类文献当中,它的撰成年代最晚,可能在 9 世纪中叶吐蕃统治敦煌的最后时期⑤。文书第 32—34 行专记于阗的八大守护神⑥:

---

① *TLTD* I,pp.305-323.

② *TTK*,pp.78-91.

③ bSod nams skyid dang dBang rgyal,*Tun hong nas thon pa'i gna'bo'i bod yid shog dril*,Mi rigs dpe skrun khang,1983,pp.256-278.据本文书卷末题记,其题名当作 Li yul chos kyi lo rgyus,Thomas 和 Emmerick 均从之,陈践、王尧将这份文书命名作 Li yul du sangs rgyas chos lugs dar tshul skor,不知何所出。

④ 王尧、陈践译注《敦煌吐蕃文献选》,四川民族出版社,1983 年,第 140—158 页。标题作"于田教法史"。

⑤ 参见朱丽双《敦煌藏文文书 P.t.960 所记守护于阗之神灵——〈于阗教法史〉译注之三》,待刊。

⑥ Ariane Spanien and Yoshiro Imaeda,*Choix de documents tibétains conservés à la Bibliothèque nationale*,II,Bibliothèque nationale,1979,pls.224-225.参见 *TLTD* I,p.310.

lI yul du dam pa'i chos myI 'jig pa dang / yul gyI srungs ma chen po / brgyad bzhugs pa la / /①mgon po chen po be sha ra ma ni / ②sde dpon sa nye / ③a pa ra dzI ta / ④gha gha na swa ra / /⑤su gar na ma la / ⑥lcags kyu / ⑦sta na ba ti / ⑧klu'i rgyal po 'gra ha bad ta la stsogs pa / de dag gI 'khor dam tshig can / /spyir srung ba ni sum khri / lha stong lnga bgya rtsa bdun srung ngo / /

[为使]于阗正法不灭而安住[于此]之八大地方守护神[如下]:①毗沙门大护法、②散脂大将、③阿婆罗质多、④迦迦那莎利、⑤莎那末利神、⑥具钩、⑦悉他那、⑧吃利呵婆达多龙王等。彼等之具誓眷属,共有护持者三万,[其中]天神一千五百有七守护。

值得注意的是,上文《牛角山授记》和《于阗国授记》都是采用意译的方式来翻译守护神的名字,而这份文献则是除了具钩天女(即《月藏经》的阿那紧首天女,详后)以外,全部用藏文直接转写梵文或于阗文的音译方式写出他们的名称。由于它含有许多于阗文词汇[①],比如八大守护神之一的散脂在这里作 Sa nye,当来自于阗文 Samñī,而与梵文Saṃjñāya有所区别(详后),所以很有可能《于阗教法史》是从于阗文直接翻译过来。从守护神的排列顺序来看,只有一点和《于阗国授记》及于阗语《发愿文》不同,就是原本已经退到第六位的热舍龙王,现在降到了最后的第八位。这或许是本文书产生时代的人们对八大守护神先后次序的新认识。

二、于阗八大守护神名称之考释

有关于阗的诸多守护神,贝利早已从语言学角度做过精彩的研究和比定[②],托玛斯和恩默瑞克也在相关研究中有所探讨。今在前人基础上,以《月藏经》出现的顺序为次,对其中的八大守护神略加解说。每位守护神的名称按上文 1)《月藏经》· 2)《牛角山授记》· 3)P. 2893 于阗语《发愿文》· 4)《于阗国授记》· 5)《于阗教法史》的次序罗列。

1. 1)难胜天子 · 2)lha Mi pham pa(难胜天神)· 3)Aparājai[ja]tta · 4)lha gZhan gyis mi thub pa(难胜天神)· 5)A pa ra dzI ta

难胜,梵文作Aparājita[③]。藏文《牛角山授记》和《于阗国授记》用词虽不同,但其意相同。《于阗教法史》音写的 A pa ra dzI ta 和于阗文 Aparājai[ja]tta 一样,当来自梵文。

难胜的身份前后基本未变,为天子或天神。但地位却变化很大。如上所述,在《月藏经》时代,难胜天子居于首位,但在《牛角山授记》时代,它降到毗沙门天王和具识大菩萨(即散

① *TLTD* I, p. 305.

② Bailey 1942, pp. 910-919.

③ Bailey 1942, p. 912; *TTK*, p. 103.

脂)之后,位居第三,以后在这个位置上固定下来。

难胜的眷属,《月藏经》称有一千,后来《于阗国授记》的记载亦同。

2.1)散脂夜叉大将·2)byang chub sems dpa' sems dpa' chen po 'Du shes can(具识大菩萨)·3)Samñī·4)gnod sbyin gyi sde dpon Yang dag shes(正知大夜叉将)·5)sde dpon Sa nye(散脂大将)

散脂在藏文中有多种译名,《牛角山授记》作'Du shes can,意为"具识",梵文还原作Saṃjñin[①];《于阗国授记》作Yang dag shes,意为"正知",梵文还原作Saṃjñāya[②]。散脂还见于其他藏文文献,译名亦有不同。比如在《无垢光所问经》(*Dri ma med pa'i 'od kyis zhus pa*)中作gnod sbyin gyi dbang po Kun tu rgyal,意为"普胜夜叉王"[③]。Kun tu rgyal,梵文还原作Saṃjaya[④];藏译《日藏经》作gnod sbyin gyi sde dpon chen po Ming can,意为"具名夜叉大将"[⑤],Ming can,梵文还原与'Du shes can同,亦作Saṃjñin[⑥]。汉译《日藏经》相应的名称为"僧儿耶大夜叉将"[⑦]。《于阗教法史》作Sa nye,当来自于阗文Saṃñī[⑧]。

散脂在《月藏经》中只是一位夜叉大将,但在《牛角山授记》中成为大菩萨,不过以后的藏文文献仍称他为"夜叉大将"或简称"大将"。在《月藏经》中,散脂排在难胜天子之后,位居第二。在以后的文献记载中,他虽然仍在第二位,但却超过了难胜天子,是排在无可取代的毗沙门天王之后,而且保持其位置不变,这说明他在于阗守护神中的重要性仅次于毗沙门天王。而从于阗本地发现的绘画作品来看,在本文讨论的这八位守护神中,散脂大概也是毗沙门之外唯一留下图像的神祇[⑨]。值得注意的是,从更后期的文献和图像资料来看,散脂的地位似有下降趋势。比如在黑水城出土的西夏时期文献Φ.222《多闻天王施食仪轨》中,他是多闻天王(即毗沙门天王)的八大眷属之一,名作"尽知施碍",位于东南方向,其形象特征是"赤色,右手执刀"[⑩],而且这里描述的其身份和形象特征亦为同地出土的一幅多闻天王唐卡

---

① *TLTD* I,p.20.

② Bailey 1942,p.912;*TTK*,p.104.

③ *Dri ma med pa'i 'od kyis zhus pa*(《无垢光请问经》),(1)德格版《甘珠尔》经部ba函,第57卷,叶212a3,225a6,232a7,244b4;(2)拉达克宴宫写本《甘珠尔》第三品法相乘部之经部a函,第81卷,叶243b2,263b5,273a6,290a1;(3)那塘版《甘珠尔》经部pa函,第59卷,叶340a2,362b6,374a1,393b3-4。

④ *TLTD* I,p.179;*TTK*,p.104.

⑤ *Nyi ma'i snying po'i mdo*,全称*'Phags pa shin tu rgyas pa chen po'i sde nyi ma'i snying po zhes bya ba theg pa chen po'i mdo*(《圣大方广日藏经》),德格版《甘珠尔》经部za函,第66卷,叶238a1.

⑥ *TLTD* I,p.20,note 1.

⑦ 《大正藏》第13册,第295a页。

⑧ Bailey 1942,p.912;*TTK*,p.105.

⑨ Joanna Williams,"The Iconography of Khotanese Painting",*East and West*,23.1-2,1973,pp.136-138,figs.34,40-43.

⑩ 荣新江《〈俄藏敦煌文献〉中的黑水城文献》,沈卫荣等编《黑水城人文与环境研究——黑水城人文与环境国际学术讨论会文集》,中国人民大学出版社,2007年,第534—548页;收入作者《辨伪与存真——敦煌学论集》,上海古籍出版社,2010年,第176—179页。

所证实[①]。另外,在后期西藏佛教的万神殿中,散脂同样是多闻天王的眷属之一[②]。

散脂的眷属,《月藏经》说是一万,但在《于阗国授记》变成十万,这或许是他在某一时期地位上升的结果吧。

3. 1)羖羊脚大夜叉·2)lha Nam mkha'i dbyangs(虚空音天神)·3)Gaganasvarä·4)Nam mkha'i spyan(虚空眼)·5)Gha gha na swa ra

《月藏经》羖羊脚的梵文原语不明,我们在文献和图像资料中都没能找到和他对应的神祇。但是,后期文献在与羖羊脚大夜叉相对应的位置上,出现了虚空音天神。德格版《牛角山授记》意译其名作 Nam mkha'i dbyangs,梵文还原作 Gaganasvara,与于阗文 Gaganasvarä 及《于阗教法史》的 Gha gha ṇa swa ra 正可对应[③]。拉达克版和那塘版《牛角山授记》作 Nam mkha'i dbyings,意为"天空、太空、虚空"[④],相应的梵文作 ākāśatala[⑤],与上述于阗文及《于阗教法史》的写法均无法比对,当是形近而误写。《于阗国授记》作 Nam mkha'i spyan,意为"虚空眼",梵文还原作 ākāśacaksus[⑥],同样难以和于阗文及《于阗教法史》的写法对应,spyan 恐怕也是形近而误写,当作 dbyangs。

不论从音还是从意考察,《月藏经》的"羖羊脚"和藏文的 Nam mkha'i dbyangs(虚空音)及于阗文的 Gaganasvarä 都无法比定。不过,从其眷属数目看,两者之间似乎存在着某种承继关系。如上所述,《月藏经》记羖羊脚大夜叉有八千眷属,而《于阗国授记》记虚空眼(当即虚空音)的眷属也正是八千,这或许透露出两者相互关联的信息,因为这两种文本记载的眷属数目大都是可以一一勘同的。

《月藏经》的羖羊脚是大夜叉,《牛角山授记》的虚空音为天神,表明身份不低。如果假设这位虚空音就是羖羊脚,那么他的位置在《月藏经》中是紧接在难胜和散脂的后面,到了《牛角山授记》则移到热舍龙王的后面,以后基本固定在第四位,而热舍龙王则下降两位。

4. 1)金华鬘夜叉·2) lha gSer gyi phreng ba can(金花鬘天神)·3)Svarṃamāla·4)lha'i bu gSer phreng(金花鬘天子)·5)Su gar na ma la

几份文献在这位守护神的名称上相当统一,不论意写的藏文 gSer gyi phreng ba can / gSer phreng,音写的于阗文 Svarṃamāla,还是音写的藏文 Su gar na ma la,其意皆为"金华鬘",梵文作 Suvarṃamāla[⑦]。

---

① 谢继胜《西夏藏传绘画——黑水城出土西夏唐卡研究》,河北教育出版社,2001 年,第 147—152 页;荣新江《辨伪与存真——敦煌学论集》,第 176—179 页。

② Réne de Nebesky-Wojkowitz, *Oracles and Demons of Tibet: The Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities*, Book Faith India, 1996, pp. 68–71;谢继胜译《西藏的神灵和鬼怪》,西藏人民出版社,2000 年,第 79—82 页。

③ Bailey 1942, p. 913; *TTK*, p. 95; Chandra 2001, p. 449.

④ 张怡荪主编《藏汉大辞典》,民族出版社,2008 年,第 1519 页。

⑤ 榊亮三郎《翻译名义大集》,铃木学术财团,1962 年,第 444 页,6882 号;Chandra 2001, p. 449.

⑥ *TLTD* I, p. 97; *TTK*, p. 98.

⑦ *TLTD*, I, pp. 20, 97, 310; Bailey 1942, p. 913; *TTK*, pp. 13, 106, 107; Chandra 2001, p. 831.

《月藏经》中金华鬘的身份是夜叉，到《牛角山授记》作天神，《于阗国授记》作天子，说明金华鬘地位的上升。

金华鬘的位置，《月藏经》中排在第四，但在《牛角山授记》降到第六，以后基本保持在第五位。

据《月藏经》，金华鬘夜叉有五百眷属，《于阗国授记》所记同，仍是五百。

5. 1)热舍龙王 · 2)klu'i rgyal po Khyim 'tshig(热舍龙王) · 3)Grrahavadatti · 4)klu'i rgyal po gNas dros po(热舍龙王) · 5)klu'i rgyal po 'Gra ha bad ta

热舍，梵文还原作* Gṛhāvatapta[①]，《牛角山授记》和《于阗国授记》虽分别意译作 Khyim 'tshig 和 gNas dros pa，但其意皆和汉文相同。汉译《日藏经 · 护塔品》叙述道：释迦牟尼"以阎浮提内于阗国中水河岸上牛头山边近河岸侧瞿摩婆(娑)罗香大圣人支提住处付嘱吃利呵婆达多龙王。"[②]此龙王于藏文《日藏经》作 klu'i rgyal po Khyim bdag[③]，Khyim bdag 意为"家长、施主"[④]，梵文作 Gṛhapati[⑤]。"吃利呵婆达多"与此似不能勘同，而与于阗文 Grrahavadatti 及《于阗教法史》音写的'Gra ha bad ta 更为接近，或者 Khyim bdag 为 Khyim 'tshig之误。

热舍龙王见于多份于阗文文书，除了上述 P. 2893，其他还有 Ch. i. 0021a. a、Ch. 00267、S. 2471、P. 2787 号[⑥]，近年发现于和田丹丹乌里克遗址的一件护身符上亦有其名[⑦]。这位龙王在《月藏经》时代排在第五位，到《牛角山授记》时代升至第四位，但到了于阗文 P. 2893 所据原本和藏文《于阗国授记》成文时，又降至第六位，到《于阗教法史》更是降至最低的第八位。

《月藏经》热舍龙王千眷属，与藏文《于阗国授记》所记相同。

6. 1)阿那紧首天女 · 2)lha mo lCags kyu can(具钩天女) · 3)Aṃgūśa' · 4)lha mo lCags kyu can(具钩天女) · 5)lCags kyu(铁钩)

如同金花鬘一样，几份文献在这位天女的名称上也相当统一。《牛角山授记》和《于阗国授记》全同，《于阗教法史》对其他七位守护神全用音写，但对这位守护神却用意译。lCags

---

① Bailey 1942, pp. 913 - 914; *TTK*, pp. 95-96, 98.

② 《大正藏》第 13 册，第 294b 页。

③ *Nyi ma'i snying po'i mdo*，叶 236a1。

④ 张怡荪主编《藏汉大辞典》，第 261 页。

⑤ Chandra 2001, p. 86. 参见榊亮三郎《飜译名义大集》，第 251 页，3627 号。

⑥ Bailey 1942, pp. 886-893; H. W. Bailey, "Viśa Saṃgrāma", *Asia Major*, New Series, 11. 2, 1965, p. 103; Skjærvø 2002, p. 523.

⑦ P. O. Skjærvø, "A Khotanese Amulet", M. Macuch, M. Maggi and W. Sundermann (ed.), *Iranian Languages and Texts from Iran and Turan, Ronald E. Emmerick Memorial Volume*, Harrassowitz: Verlag 2007 [2008], pp. 387-401; 段晴《明咒护身符》，中国新疆文物考古研究所、日本佛教大学尼雅遗址学术研究机构编著《丹丹乌里克遗址——中日共同考察研究报告》，文物出版社，2009 年，第 267—279 页。

kyu can / lCags kyu，梵文作Aṃkuśa[①]，与《月藏经》"阿那紧首"及于阗文 Aṃgūśa'完全对应。lha mo lCags kyu can，贝利和恩默瑞克还原梵文作*Aṅkuśavatī[②]。

在《月藏经》中，阿那紧首天女排在第六位，以后毗沙门天王升为第一位，她降至第七，再后由于热舍龙王掉到第八位，她又回到第六的位置上。

《月藏经》阿那紧首天女十千眷属，《于阗国授记》与之同。

7. 1)他难阇梨天女·2)lho mo gNas can(有处天女)·3)Sthānāvą·4)lha mo gNas ldan ma(有处天女)·5)Sta na ba ti

这位天女的名字在几份文献中亦基本一致，《牛角山授记》和《于阗国授记》用语虽略有不同，但意思相同。《于阗教法史》音写的 Sta na ba ti 与于阗文Sthānāvą 也相近，都来自梵文的 Sthānavatī[③]。

和阿那紧首天女的情况类似，在《月藏经》中，他难阇梨天女排在第七位，以后毗沙门天王升至第一位，她降至第八。再后由于热舍龙王掉到第八位，她又回到第七的位置上。

《月藏经》他难阇梨天女有五千眷属，与藏文《于阗国授记》所述相同。

8. 1)毗沙门王·2)lha'i rgyal po rNam thos kyi bu(多闻子天王)·3)Vrrīśamaṃ·4) rNam thos kyi sras(多闻子)·5)mgon po chen po Be sha ra ma ni(毗沙门大护法)

毗沙门也是佛教世界著名的四大天王之一，守护北方，所以较多为人所知。据《翻译名义大集》，其名梵文作Vaiśravaṇaḥ，藏文作 rNam thos kyi bu，汉文作"多闻子"[④]。《于阗国授记》写作 rNam thos kyi sras，sras 和 bu 意思一样，即"子"。在《于阗教法史》中，除了以上引述的那段，他还写作 Bi sha ra ma ni、Sha ra ma ni 等，它们和于阗文的Vrrīśamaṃ一样，都对应于佛教混合梵文Vaiśramaṇa[⑤]。

毗沙门天王从《月藏经》时代的最后一位到《牛角山授记》时代跃居榜首，此后从未变化。这是毗沙门天王在于阗地位上升的结果，这一点也可以从唐代中叶以后毗沙门天王信仰的广泛流行看出[⑥]。

《月藏经》没有提到毗沙门天王有眷属，《于阗国授记》说有三千夜叉。

---

① Chandra 2001，p. 229.

② Bailey 1942，p. 914；*TTK*，pp. 15，96.

③ *TLTD* I，p. 310；Bailey 1942，p. 914；*TTK*，p. 98.

④ 榊亮三郎《飜译名义大集》，第 223 页，3146 号。

⑤ Bailey 1942，p. 912；*TTK*，pp. 98，101.

⑥ 有关毗沙门天王的研究很多，最近的文章可参见大岛幸代《唐代中期の毘沙門天信仰と造像活動——玄宗から憲宗へ》，《美術史研究》第 45 册，东京，2007 年，第 57—74 页；其中文版见《唐代中期的毗沙门天信仰与造像活动——以长安的事例为中心》，《艺术史研究》第 9 辑，2007 年，第 277—290 页；谢继胜《吐蕃天王图像式样考——兼析于阗毗沙门或兜跋毗沙门天王渊源》，沈卫荣、谢继胜主编《贤者新宴：王尧先生八秩华诞藏学论文集》，中国藏学出版社，2010 年，第 177—194 页。

表 1　于阗的八大守护神及其在各种文本中的次序①

月藏经	牛角山授记	于阗文P.2893	于阗国授记	于阗教法史	梵文
难胜天子①	lha Mi pham pa 难胜天神③	Aparājai[ja]tta 阿婆罗质多③	lha gZhan gyis mi thub pa 难胜天子③	A pa ra dzI ta 阿婆罗质多③	Aparājita
散脂夜叉大将②	byang chub sems dpa' sems dpa' chen po 'Du shes can 具识大菩萨②	Saṃñī 散脂②	gnod sbyin gyi sde dpon Yang dag shes 散脂夜叉大将②	sde dpon Sa nye 散脂大将②	Saṃ jñin /Saṃjñāya
!羖羊脚大夜叉③	lha Nam mkha'i dbyangs 虚空音天神⑤	Gaganasvarä 虚空音④	!Nam mkha'i spyan 虚空眼④ Skt. Ākāśacakṣus	Gha gha na swa ra 迦迦那莎利④	Gaganasvara
金花鬘夜叉④	lha gSer gyi phreng ba can 具金花鬘天神⑥	Svarṃamāla 莎那末利⑤	lha'i bu gSer phreng 金华鬘天子⑤	Su gar na ma la 莎那末利⑤	Suvarṇamāla
热舍龙王⑤	klu'i rgyal po Khyim 'tshig 热舍龙王④	Grrahavadatti 吃利呵婆达多龙王⑥	klu'i rgyal po gNas dros po 热舍龙王⑥	klu 'i rgyal po 'Gra ha bad ta 吃利呵婆达多龙王⑧	*Gṛhāvatapta
阿那紧首天女⑥	lha mo lCags kyu can具钩天女⑦	Aṃkuśa 阿那紧首⑦	lha mo lCags kyu can 具钩天女⑦	lCags kyu 铁钩⑥	Aṃgūśa'
他难阇梨天女⑦	lho mo gNas can 有处天女⑧	Sthānāvą 悉他那⑧	lha mo gNas ldan ma 有处天女⑧	Sta na ba ti 悉他那天女⑦	Sthānavatī
毗沙门王⑧	lha'i rgyal po rNam thos kyi bu 多闻子天王①	Vrrīśamaṃ 毗沙门①	rNam thos kyi sras 多闻子①	mgon po chen po Be sha ra ma ni 毗沙门大护法①	Vaiśramaṇa /Vaiśravaṇa

三、敦煌瑞像记中的于阗八大守护神

敦煌写本中保存了一些有关于阗瑞像的记录，它们可能是当年绘制壁画时的设计，或是绘制好的壁画上的榜题抄录。S.2113“瑞像记”就完整地保留了于阗八大守护神的名称，为我们对照文献来辨识石窟壁画上的守护神的图像提供了强有力的文献依据。

按 S.2113 依次抄写三项内容，中间部分是一篇《唐乾宁三年(896)沙州龙兴寺上座马德

① 表格说明：不能对应的守护神名称前加一！号。

胜宕泉创修功德记》,其前后抄写的都是“瑞像记”一类文字,可以分别称之为A、B两部分。A共61行,B共27行。全卷抄录年代当在896年之后,估计不会晚太长时间[①]。

S.2113A的第48—52行记录了守护于阗的八大守护神,现将有关文字转录于下,为便下文讨论,我们没有按行录文,而是将他们单独编号[②]:

①迦迦那莎利神守护于阗国。

②莎那末利神守护于阗国。

③莎那(耶)摩利神守护于阗国。

④阿隅阇天女守护[于]阗国。 北

⑤毗沙[门]天王神守护于阗国。

⑥阿婆罗质多神守护于阗国。

⑦摩诃迦罗神守护于阗国。

⑧悉他那天女[守]护于阗国。

这里各守护神名字都用音译,而且除了“毗沙门”以外,所有译名都和《月藏经》不符,所以应当另有所本。考虑到敦煌于阗文写卷P.2893和敦煌藏文P.t.960《于阗教法史》都是用音译的方式来书写这八位守护神的名字,那么,或许我们可以这样说,S.2113A为我们提供了稍晚或大致同时的汉文写法,这应当是9、10世纪敦煌当地指称于阗八大守护神时的规范称呼。

将这些守护神的汉译名与于阗文(P.2893)、藏文(P.t.960)音译名称对照,我们发现,这些汉译名很可能来自同时代的于阗文,而不是梵文或藏文。其对应关系如下:

表2 S.2113A所记于阗八大守护神与其他文献对照

S.2113A	于阗文P.2893	藏文P.t.960	意思
迦迦那莎利神	Gaganasvarä	Gha gha na swa ra	虚空音神
莎那末利神	Svarṇamāla	Su gar na ma la	金花鬘神
莎那(耶)摩利神	Saṃñī	Sa nye	正知神
阿隅阇天女	Aṃkuśa	lCags kyu	具钩天女
毗沙门天王神	Vrrīśamaṃ	Be sha ra ma ni	多闻子天王神
阿婆罗质多神	Aparājai[ja]tta	A pa ra dzI ta	难胜神
摩诃迦罗神	—	——	大黑天神
悉他那天女	Sthānāvą	Sta na ba ti	有处天女

由于没有认识到莎耶摩利和莎那末利的区别,张—荣1986的文章曾把两者勘同为一,都对应于于阗文的Svarṇamāla(金花鬘)。根据我们今年在莫高窟的考察结果,其中第3条的“莎那”当据莫高窟壁画榜题改作“莎耶”(详后),这样我们就可以把两者分开。从语音上来看,“莎那末利”对

① 张—荣2008,第169页。

② 张—荣1986,第166—178页。本文书图版今收入沙知主编《英藏敦煌文献(汉文佛经以外部分)》第4卷,四川人民出版社,1991年,第6—10页。按录文明显的缺字,以意补足。

应于于阗文Svarṇamāla，梵文作Suvarṇamāla，意为"金花鬘"。梵文Suvarṇá(意为"金")的汉字音译是"苏伐剌"[①]，于阗文省略了第一个元音 u，作Svarṇa，正好可以音译作"莎那"[②]。

至于"莎耶"，当译自于阗文Saṃñī或源自于阗文的藏文 Sa nye，也就是《月藏经》的"散脂"，意为"正知"。至于"摩利"，当和"末利"一样，都是 māla("花鬘")的音译[③]。两者合起来，意为"正知鬘"。散脂的名字在上述各种文献中从未出现过"鬘"，他在敦煌名字发生变化的原因，可能是当于阗的八大守护神传入敦煌的时候，由于音近，当地人把他和"莎那末利神"(金花鬘)相互混淆的缘故吧。

在 S.2113A 的这个名表中，缺失了前引各种文献中记载的热舍龙王，但多出了一位摩诃迦罗神。如上所述，热舍龙王不仅见于藏文文献，亦出现于多种于阗文文书，于阗文 P.2787 更是称于阗的一万八千龙王由热舍龙王率领[④]。显然，在古代于阗地方，热舍龙王是一位比较重要的神祇[⑤]。但是我们看到，在敦煌所出藏文文书 P.t.960《于阗教法史》中，热舍龙王已经降到最低的第八位，在敦煌莫高窟描绘的于阗八大守护神的图像中，则完全不见热舍龙王，而由摩诃迦罗神取而代之。

摩诃迦罗，梵文作 Mahākāla，意为"大黑天"，藏文作 mGon po 或 Nag po chen po。他不仅见于印度佛教造像，更是藏传佛教最重要的护法神之一，元朝时期还被奉为"国之护神"，其形象遍及印度、尼泊尔、克什米尔以及中国的甘肃、云南和西藏等地，也东传日本[⑥]。综合前人在图像学与文献学方面的诸多研究我们看到，大黑天神有一面二臂、一面

① Ernest J. Eitet, *Hand-book of Chinese Buddhism: Being a Sanskrit-Chinese Dictionary*, second edition, Sanshusha, 1904; p. 166; William Edward Soothill, *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*, Ch'eng Wen Publishing Company, 1975, p. 479.

② 如 Svagata 音译可作"莎伽多"；Svaha 音译可作"莎诃"。Eitet, *Hand-book of Chinese Buddhism*, p. 167.

③ 参见 Eitet, *Hand-book of Chinese Buddhism*, p. 93; Soothill, *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*, p. 191

④ H. W. Bailey, "Viśa Saṃgrāma", p. 103.

⑤ 有关于阗的龙王，参见段晴《〈大唐西域记〉瞿萨旦那国拾零》，北京大学东方文化研究所编《东方研究》1996/1997 年合集，北京：蓝天出版社，1998 年，第 145—146 页；同作者《明咒护身符》，第 267—279 页。

⑥ 有关印度大黑天形态的研究，请见 Alice Getty, *The Gods of Northern Buddhism: Their History, Iconography and Progressive Evolution through the Northern Buddhist Countries*, Munshiram Manoharlal Publishers, 1978, pp. 160-162; Benoytosh Bhattacharyya, *The Indian Buddhist Iconography: Based on the Sadhanamala and Other Cognate Tantric Texts of Rituals*, Cosmo Publications, 1985, pp. 120-123. Phyllis Granoff 有文章探讨出自克什米尔的一尊摩醯首罗天和大黑天结合的石像("Maheśvara/Mahakāla: A Unique Buddhist Image from Kaśmīr", *Artibus Asiae*, 41, 1979, pp. 64-82)。藏传佛教的各种大黑天护法，《西藏的神灵与鬼怪》一书有专章讨论(*Oracles and Demons of Tibet*, pp. 38-67;《西藏的神灵和鬼怪》，第 43—78 页)。云南的大黑天神，请见 Patricia Berger, "Preserving the Nation: The Political Use of Tantric Art in China", Marsha Weidner (ed.), *Latter Days of the Law: Images of Chinese Buddhism, 850-1850*, University of Hawaii Press, 1994. p. 97; 朱悦梅《大黑天造像初探——兼论大理、西藏、敦煌等地大黑天造像之关系》，《敦煌研究》2001 年第 4 期，第 75—83 页；蒙元时期对大黑天的崇拜及其西夏来源，请见沈卫荣《西夏、蒙元时代的大黑天神崇拜与黑水城文献——以汉译龙树圣师造〈吉祥大黑八足赞〉为中心》，王尧主编《贤者新宴》第 5 卷，上海古籍出版社，2007 年，第 153—167 页。另外，国外在大黑天研究方面的情况，黄杰华有相当详尽的综述，请见所撰《国外大黑天研究述评》，《中国藏学》2010 年第 1 期，第 118—127 页。其他尚有李翎《大黑天图像样式考》(《谢继胜、罗文华、景安宁主编《汉藏佛教美术研究：第三届西藏考古与艺术国际学术讨论会论文集》，上海古籍出版社，2009 年，第 529—537 页)等。

四臂、三面六臂、八面十六臂等多种形态。慧琳《一切经音义》卷十:“摩诃迦罗,梵语也,唐云大黑天神也。有大神力,寿无量千岁,八臂,身青黑云色。二手怀中横把一三戟叉;右第二手捉一青羖羊,左第二手捉一饿鬼头髻;右第三手把剑,左第三手执竭咤冈迦,梵语也,是一髑髅幢也;后二手各于肩上共张一白象皮如披势。以毒蛇贯穿髑髅以为璎珞,虎牙上出,作大忿怒形,雷电烟火以为威光,身形极大,足下有一地神女天,以两手承足者也。”[①]神恺《大黑天神法》称:“大黑天神者,贻(胎)藏界梵号云摩诃迦罗天,亦云大黑天神,用普印,三摩耶形剑,青色三面六臂。前左右手横执剑,左次手执人头,右次手执羊牝,次左右象皮张背后,以髑髅为璎珞也。”[②]据学者研究,敦煌所见摩诃迦罗有一面四臂、三面六臂或八臂等,其形象特征虽与以上所述不完全对应,但大致相同[③]。汉文文献虽也记载有一面二臂的大黑天形象,如不空译《金刚恐怖集会方广轨仪观自在菩萨三世最胜心明王经》:“大黑天也,披象皮,横把一枪,一头穿人头,一头穿羊。”[④]善无畏译《阿吒薄俱元帅大将上佛陀罗尼经修行仪轨》称:“次作摩诃迦罗,二手作二眼,执伏突[⑤],脚蹈毘那夜迦(Gaṇeśa),悉须雄壮可畏。”[⑥]但与我们在敦煌洞窟所见作为于阗八大守护神之一的摩诃迦罗神大相径庭:我们所探讨的摩诃迦罗神既不披象皮,横把一枪;也不手执伏突,脚踏毘那夜迦(详后)。那么作为于阗八大守护神之一的摩诃迦罗神到底是怎么产生的呢?遗憾的是,遍查相关的藏文文献和于阗文文献[⑦],我们没能找到任何资料佐证。这个问题只好暂时存疑,留待未来研究。

四、敦煌莫高窟所见于阗八大守护神图像

最早注意到敦煌石窟中于阗守护神的是伯希和(Paul Pelliot),他在考察莫高窟时曾记录下第108窟(伯希和编号52窟)甬道南北披神像的四条榜题,其中左侧(即北披)的两条榜题是“毗沙门天王守护于阗国”和“摩诃迦罗神护于阗国”;右侧(南披)的两条榜题是

---

① 《大正藏》第54册,第366b页。

② 《大正藏》第21册,第355c页。

③ 松本荣一《燉煌画の研究》,东方文化学院东京研究所,1937年,第728—731页;金维诺《吐蕃佛教图像与敦煌的藏传绘画遗存》,《艺术史研究》第2辑,2000年,第19页;Roderick Whitfield,“Hevajra and Mahākāla: A Pair of Tantric Gilt Bronze Buddhist Images from Gansu Province”,《汉藏佛教美术研究:第三届西藏考古与艺术国际学术讨论会论文集》,第165—183页。

④ 《大正藏》第20册,第11c页。

⑤ 所谓伏突,指剑。慧琳《一切经音义》卷八二:“今言袖刃者,匕手,剑,伏突也。”《大正藏》第54册,第839b页。

⑥ 《大正藏》第21册,第195b页。

⑦ 我们检索过的于阗语文献有A. F. Rudolf Hoernle, *Manuscript Remains of Buddhist Literature*, Oxford 1916; Bailey 1942; R. E. Emmerick, *The Book of Zambasta: A Khotanese Poem on Buddhism*, London: Oxford University Press, 1968; R. E. Emmerick and M. I. Vorob'ëva-Desjatovskaja, *Saka Documents Text Volume* Ⅲ: *The St. Petersburg Collections*, School of Oriental and African Studies, 1995; Skjærvø 2002.

"□□□□□□护于阗国"和"苾耶□和护□□国",其他无法释读[1]。此后考察敦煌石窟的人,很少记录这些神像的榜题。

孙修身先生在研究敦煌瑞像的过程中,也注意到这些守护神的图像。他指出,这些位于甬道两披四个一组相对的神王图像,应当是于阗的八个护国神王,这无疑是很大的进步。只是除了毗沙门天王以外,他没能辨别出其他守护神[2]。

张小刚先生在此基础上,调查了所有描绘于阗八大守护神的洞窟,即莫高窟第9、25、39、45、98、100、108、126、146、340、342、397、401、454窟和榆林窟第33窟,在每尊守护神的具体图像的比定上前进了一大步。具体说来,除了榆林窟第33窟绘于主室南壁外,这八位守护神都绘制在洞窟甬道的南北两披,南北各四神,相对绘制。除了个别洞窟绘在西起第2、3、4、5格外,一般都处在第1、2、3、4格中。其身体略微侧向洞口,注视着进入洞窟的人们。由于第108窟还保留有部分榜题,所以他以此窟为基础做了比定。这个洞窟甬道南北披西起第1格分别绘制的是虚空藏菩萨和妙吉祥菩萨,在2—5格的八大守护神像中,他指出南披西起第3格神像左上侧有榜题作"莎耶□利神护于□□";甬道北披西起第3、4、5格神像左上侧也有榜题,分别作"摩诃迦罗神护于阗国"、"阿□□□□□护于□国"、"毗沙门天□□护于阗国"。考虑到S.2113A所记于阗八位神王书写次序应与洞窟内神王图像的排列有一定关系,所以他确定了北披的四位神像是毗沙门天王、阿婆罗质多神、摩诃迦罗神和悉他那天女。但是,他依据张一荣1986文把"莎那末利"和"莎那摩利"看作一个神,因而认为S.2113A只记了守护于阗八大神王中的七位,所以在南披迦迦那莎利神的东侧补了一位神王,这样就得出位于南披的四尊神像是某神王、迦迦耶莎莉神、莎耶末利神、阿隅阇天女。

张小刚对北披四位守护神的比定,我们认为完全可以成立。如上所述,伯希和曾经在108窟南北披各抄录出两条题记,其中北披(左侧)的毗沙门榜题还是完整的:"毗沙门天王守护于阗国";另一条则和张小刚的录文相同:"摩诃迦罗神护于阗国"。张小刚所录的另一条榜题"阿□□□□□护于□国",我们考察时还可以清楚看到"阿"字,所以不必放在方框中,其下面四字也依稀可辨"婆罗质多"字样,同时考虑到他位于毗沙门天王和摩诃迦罗神的中间,所以只能是阿婆罗质多神。再对照S.2113A所记录的榜题,所余的一位守护神一定是悉他那天女。与108窟此处所绘形态完全一致的马头女神,也见于其他绘有于阗守护神的洞窟,而且除了454窟绘在甬道北披西起第二格,在其他洞窟中,其位置都在北披西起第一格,其中第98窟神像右上侧存残榜题作"悉他□(那)天女(下残)";126窟神像左上侧榜题作

① *Grottes de Touen-Houang carnet de notes de Paul Pelliot: Inscriptions et Peintures Murales*, II, Collège de France, 1983, p. 21;耿昇、唐健宾译《伯希和敦煌石窟笔记》,甘肃人民出版社,1993年,第107页。

② 孙修身1999,第74、78—81页,图62—64。

“悉他那天女护于阗[国]”；146 窟神像左上侧榜题作“□(悉)他那天□(女)护于阗国”。因此，我们可以确认张小刚对 108 窟北披四位守护神的考订，并据 S.2113A 复原全部榜题的原本文字：“毗沙门天王神守护于阗国。阿婆罗质多神守护于阗国。摩诃迦罗神守护于阗国。悉他那天女守护于阗国。”

至于南披的四尊守护神，我们认为需要重新审视。大概张小刚因为跟随张一荣 1986 文把 S.2113A 的“莎那末利”和“莎那摩利”勘同，因而凭空补了一位神王，并把迦迦那莎利神放在原本是莎那末利神的位置上。我们非常抱歉地说，张一荣 1986 文章将“莎那摩利”与“莎那末利”勘同是一个错误。感谢张小刚抄录出第 108 窟南披西起第 3 身的榜题“莎耶□利神护于□□”，“莎耶”二字十分关键。检伯希和笔记，他在这个洞窟甬道南披上读出的两条榜题之一是“苾耶□和护□□国”，“苾”当是“莎”字的误读；“和”当是“利”字。我们在考察中也确认了这条榜题文字的存在，作“莎耶□利神护于阗□”。据此，可以把 S.2113A“莎那摩利”厘定为“莎耶摩利”，与“莎那末利”有别。如上所述，“莎耶”应当音译自于阗文Saṃṇī，也就是《月藏经》的“散脂”。而“莎那末利”应音译自于阗文 Svarṇamāla，指金华鬘天子。此外，伯希和在甬道南披读出的另一条榜题是“□□□□□□护于阗国”，可以据空格补“莎那末利神守”或“阿隅阇天女守”。根据莎耶摩利处在与摩诃迦罗相对的位置，对比 S.2113A 所录榜题，就很容易得出南披四尊守护神应当是迦迦那莎利神、莎那末利神、莎耶摩利神、阿隅阇天女。其榜题原文也可据 S.2113A 所抄文字复原：“迦迦那莎利神守护于阗国。莎那末利神守护于阗国。莎耶摩利神守护于阗国。阿隅阇天女守护于阗国。”

这样，我们再来看 S.2113A 和第 108 窟的图像及榜题，就明白两者不是“有一定关系”，而是完全对应。即 S.2113A 前面四位守护神，就是甬道南披自东向西的四位；而 S.2113A后面四位守护神，则是甬道北披自东向西的四位。文书第 4 位阿隅阇天女是南披的最后一位，其下的小字“北”的意思，应当是说下面四位位于甬道北披。这和洞窟的实际情形完全符合。现将于阗八大守护神在洞窟甬道上的一般位置示意如下（见下页表三并参见图 1）：

表 3 于阗八大守护神在敦煌莫高窟位置示意图

南 披					
东	①迦迦那莎利神	②莎那末利神	③莎耶摩利神	④阿隅阇天女	西
甬 道					
东	⑤毗沙门天王神	⑥阿婆罗质多神	⑦摩诃迦罗神	⑧悉他那天女	西
北 披					

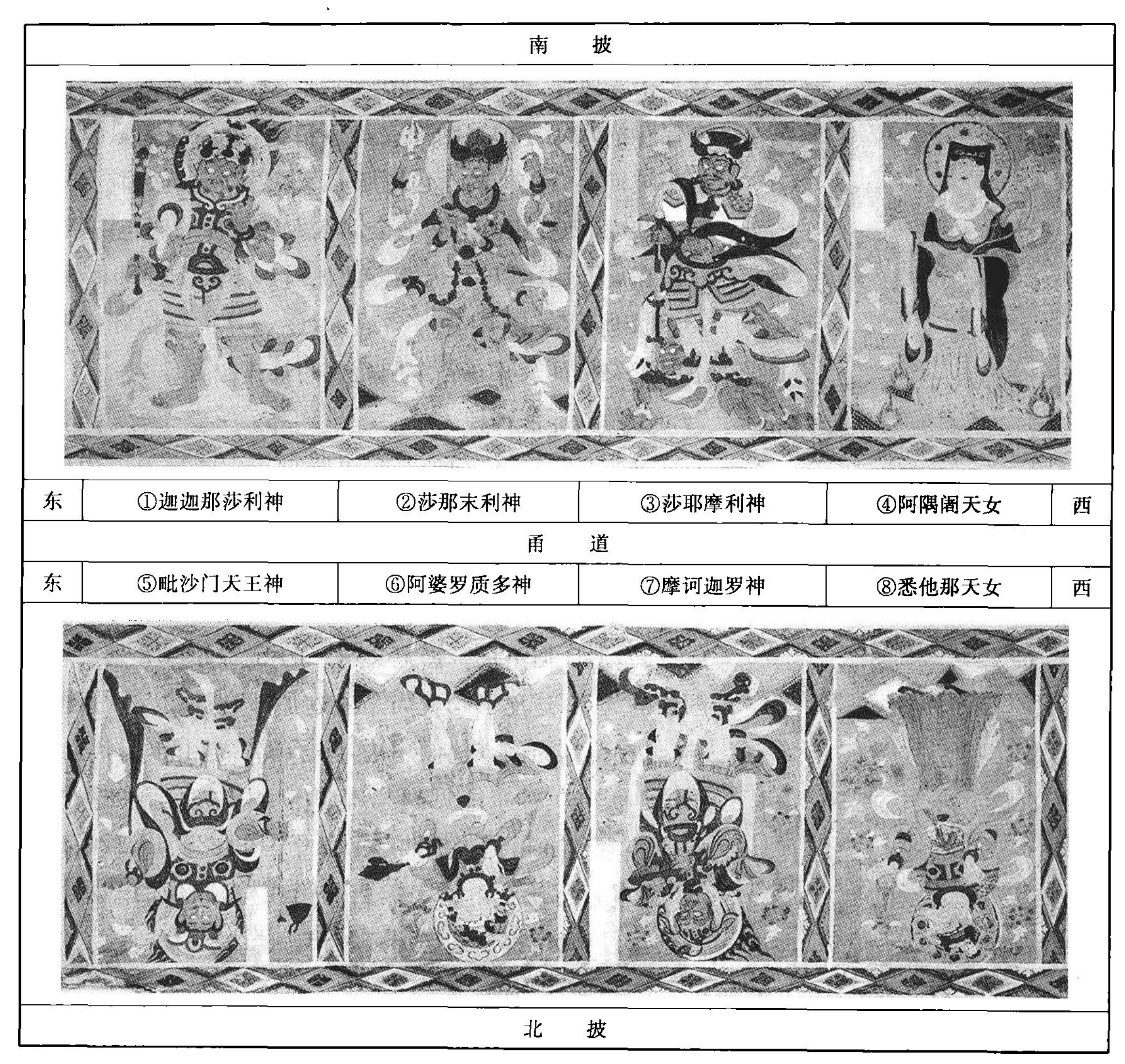


图1　莫高窟第98窟甬道两披于阗八大守护神图像比定结果

这个结论落实以后，就可以用这些榜题所对应的图像，来进一步考察其他洞窟的图像是否可以一一比对。我们根据张小刚提示的窟号，考察了莫高窟所有绘制于阗八大守护神的洞窟甬道两披上的守护神图像。总体上讲，在莫高窟，于阗八大守护神的图像位置基本固定，只有个别洞窟的个别神像相互换位。108窟甬道南北披西起第一格分别绘虚空藏菩萨和妙吉祥菩萨，454窟甬道南北披西起第一格分别绘菩萨像和天王像，其他洞窟均绘在西起第1—4格上面。在这些守护神的东侧一般绘制多少不等的瑞像，根据洞窟的大小瑞像有四身、八身、十身，或者更多。我们这里只讨论八大守护神，所以对其前后的诸佛瑞像图和其他图像，暂不作讨论。

因为张小刚的文章对各位守护神的图像特征已经描述得非常详细，所以我们这里仅概括其主要特征，并以这些主要特征来确定每位守护神。在保存八大守护神的洞窟中，莫高窟



图 2a 迦迦那沙利神
(98 窟甬道南披西起第 4 格)



图 2b 迦迦那莎利神
(第 108 窟甬道南披西起第 5 格)

第 9 窟甬道南北披全部八身守护神已经发表了彩色图版，只是由于风化，部分神像的形象特征不那么清楚[①]。第 98 窟保存的八大守护神图像完整而精美，可惜目前只发表甬道南披四尊守护神的彩色图版[②]。感谢敦煌研究院为本文提供 98 和 108 窟甬道两披全部八大守护神的彩色图版，使我们在离开洞窟以后，仍能方便比对。本文下面即以第 9、98 和 108 窟为主，结合考察成果，逐一分析每位守护神的主要形象特征及其在各个洞窟中的具体位置。

①迦迦那莎利神

第 9、98 窟甬道南披西起第四身和 108 窟甬道南披西起第五身（头部残）守护神（图 2a-b），为一站立天王形象，圆脸，怒目圆睁，身穿铠甲，体绕披帛。其主要特征是右手执多节棒，左手当胸捏一宝珠[③]。张小刚认为可能是龙王或散脂，但证据不足。据上文论证的 S.2113A 和第 108 窟图像的关系，这里所绘应当是迦迦那莎利神，意为“虚空音神”。在莫高窟的其他洞窟中，除了 342 窟由于后代封门，甬道西侧守护神未能见到[④]，25、100、401 窟这身守护神已残，454 窟绘在甬道南披西起第五格，其他 39、45、126、146、340、397 窟都绘在甬道南披西起第四格，图像的基本特征一致，可以确定都是迦迦那莎利神。

②莎那末利神

第 9、98 窟甬道南披西起第三身和 108 窟甬道南披西起第四身守护神（图 3a-b），为一站立夜叉形象，怒发上扬，上身赤裸，下身着短裙，腿脚赤裸。其主要特征是一面六臂，右上手持金刚杵，左上手持宝镜；右中手立剑于前，左中手当胸托物；右下手下垂，左下手执一长莲枝，枝顶一朵莲花托一颗宝珠。据上文论证的 S.2113A 和 108 窟图像的关系，这里所绘应当是莎那末利神，即《月藏经》的金华鬘夜叉。虽然藏文《牛角山授记》和《于阗国授记》称他为天神或天子，但敦煌莫高窟还是把

① 孙修身 1999，第 78—79 页，图 62—63。
② 孙修身 1999，第 80—81 页，图 64。
③ 张小刚 2005（第 50 页）认为左手作说法印。从 98 等窟图像来看，似不确。
④ 以下同，不一一注出。

他绘制成夜叉的形象。在莫高窟的其他洞窟中，除了25、100这身守护神已残，108、454窟绘在甬道南披西起第四格，126、340、397、401窟的甬道南披西起第三身都是具有这种一面六臂特征的莎那末利神。但39、45、146窟的这个位置所绘的是双手交叉、左手执杵的莎耶摩利神（详后），而这三个窟的甬道南披西起第二格守护神，则都是绘制六臂的莎那末利神，可见是同样的原因而倒置，具体分析详后。



图3a 莎那末利神
(98窟甬道南披西起第3格)

③莎耶摩利神

第9、98窟甬道南披西起第二身和108窟甬道南披西起第三身守护神（图4a-b），为一站立天王形象，圆脸，怒目圆睁，身穿铠甲，体绕披帛。其主要特征是双手交叉于前，右臂在上，左手握一宝杵，双脚踩在一赤体小鬼身上。据108窟榜题和S. 2113A，其为莎耶摩利神无疑。第98窟神像右上侧也可以看到榜题的残字有“莎耶（后残）”；126窟神像右上侧榜题作“[ ]□□神护于阗国”。两相补充，可以为证[①]。“莎耶”，意为“正知”，《月藏经》译作“散脂”，是一位夜叉大将；后期的藏文文献亦多称他为夜叉大将或大将，和壁画的形象正好相符。在莫高窟的其他洞窟中，25窟这身守护神已残，100窟不易辨识，108、454窟绘在甬道南披西起第三格，其他126、340、397、401都绘在甬道南披西起第二格上面，但39、45、146窟这个位置所绘的是六臂的莎那末利神（金花鬘天子），而莎耶摩利神则绘在南披西起第三格上面。另外，在主要形象特征方面，39、126、397、454窟都是双臂交叉于前，脚下踩一小鬼，但第45、146、340、401窟虽然双臂交叉于前，脚下没有小鬼，这可能是后期图像越来越程式化，小鬼有时被省略了。不过，神像的脚往往还是一直一曲，表明原本是双脚踏鬼的样子。



图3b 莎那末利神
(第108窟甬道南披西起第4格)

④阿隅阇天女

第9、98窟甬道南披西起第一身和108窟甬道南披西起第二身守护神（图5a-b），为一站

① 此外，第146窟莎耶摩利神像的右上侧有榜题作“毗楼勒叉天”，“毗楼勒叉”为南方增长天王，张小刚认为这是后来重写，因为毗楼勒叉有时也右手执宝杵，脚踏小鬼，所以后来的人将这里的莎耶摩利神误以为毗楼勒叉了。这个解说很有道理。见其文第52页。



图 4a 莎耶摩利神
(98 窟甬南披西起第 2 格)



图 4b 莎耶摩利神
(第 108 窟甬道南披西起第 3 格)

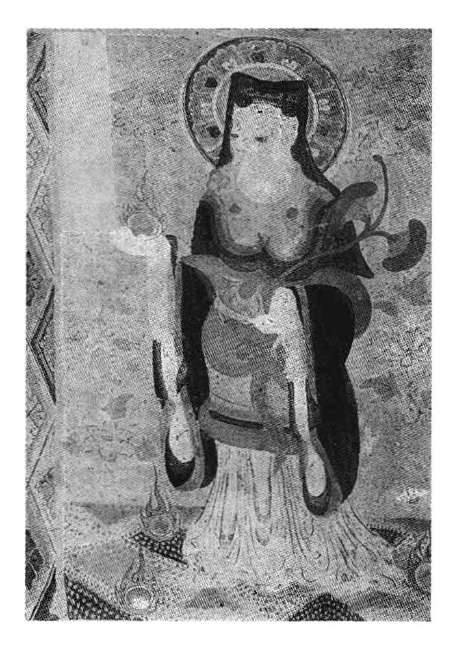


图 5a 阿隅阇天女
(98 窟甬道南披西起第 1 格)



图 5b 阿隅阇天女
(第 108 窟甬道南披西起第 2 格)

立天女形象,内着裙,外罩宽袖袍。其主要特征是右手托火珠,左手执莲枝,脚下绕数颗火珠。据上面论证的 S.2113A 和第 108 窟图像的关系,这里所绘应当是阿隅阇天女,意为“具钩天女”。在莫高窟的其他洞窟中,25 窟这身守护神已残,100 窟不易辨识,108、454 窟绘在甬道南披西起第二格上面,其他 39、45、126、146、340、397、401 均绘在甬道南披西起第一格

上面，其中第45窟虽经后期重描，看起来象是菩萨像，但从残存的早期的线条和颜色痕迹来看，应该即是阿隅阇天女。

⑤毗沙门天王神

第9、98窟甬道北披西起第四身和108窟甬道北披西起第五身守护神(图6a-b)，为一站立天王形象，身穿铠甲，体绕披帛。其主要特征是右手执三叉戟，左手托塔，塔为西域式样，可见两面开龛。如上所述，由于108窟保存的榜题，这位天王形象可以明确判断为毗沙门天王。从98窟的图像看，他的脚下踩有小鬼，9和108窟他的脚下有云团状图形，很可能当初也是一个小鬼。在莫高窟的其他洞窟中，100窟这身守护神已残，454窟绘在甬道北披西起第五格上面，其他39、45、98、126、340、397窟均与第9和98窟同，绘在甬道北披西起第四格上面。第401窟神像下半身残；第146窟相同位置神像的基本特征与其他各窟有所不同：右手持棒，左手抚着右脸，不过从他们所处位置和其他形象特征看来，应该就是毗沙门天王。另外，第25窟甬道北披四尊守护神的位置与他窟相反，毗沙门天王绘在了西起第一格上面，其右手执戟，左手持物不清。



图6a 毗沙门天王神
(第98窟甬道北披西起第4格)

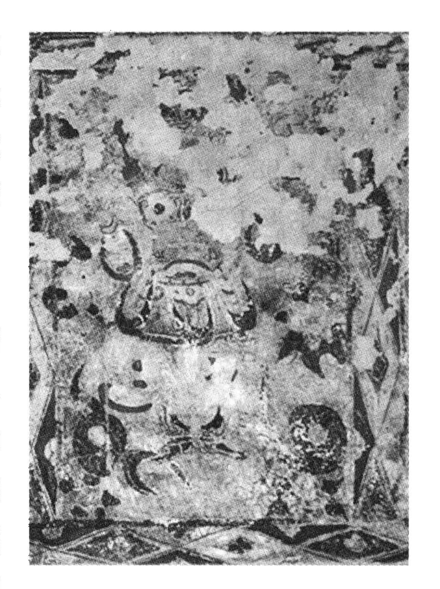


图6b 毗沙门天王神
(第108窟甬道北披西起第5格)

⑥阿婆罗质多神

第9、98窟甬道北披西起第三身和108窟甬道北披西起第四身守护神(图7a-b)，为一站立夜叉形象，身着短裙，双腿赤裸，体绕披帛。其主要特征是右手当胸作说法印的样子，左手持香炉。据第108窟的榜题残文，可知这位神像为阿婆罗质多神，意为“难胜神”。在莫高窟的其他洞窟中，100窟这身守护神已残，454窟绘在甬道北披西起第四格上面，并且454窟神像的右手持物与他窟不同，为一金刚杵。其他39、45、98、126、146、340、397、401均与第9和98窟同，绘在甬道北披西起第三格上面。其中45窟经过后期重描；126、146窟的形象特征与他窟略有不同：右手同样作说法印模样，但左手不持香炉，而是当胸作食指与拇指向上捏一物的样子；340窟神像下身为泥皮所覆，但仍可辨识为阿婆罗质多神。另外第25窟绘在甬道北披西起第二格上面，并且经过后期重描：为一站立兽头天王形象，右手作说法印模样，左手持圆形绿色宝珠，但兽头和左手持物明显为后期重描，早期应该即是阿婆罗质多神。



图 7a 阿婆罗质多
（第 98 窟甬道北披西起第 3 格）



图 7b 阿婆罗质多神
（第 108 窟甬道北披西起第 4 格）

⑦摩诃迦罗神

第 9、98 窟甬道北披西起第二身和 108 窟甬道北披西起第三身守护神（图 8a-b），为一站立天王形象，头戴兜鍪，身穿铠甲，体绕披帛。其主要特征是体态较肥胖，双手托盘于胸前，盘内盛数颗宝珠。据 108 窟的清晰榜题，这位守护神是摩诃迦罗神，意为“大黑天神”。在莫高窟的其他洞窟中，100 窟这身守护神已残，454 窟绘在甬道北披西起第三格上面，其他 39、45、98、126、146、340、401 各窟的位置均与第 9 和 98 窟同，其形象特征也基本固定，只是有些小型洞窟绘制得不如大窟那样精细而已。第 397 窟这个位置的神像下身残，但仍可辨识为摩诃迦罗神。第 25 窟绘在甬道北披西起第三格上面，但形象特征与其他各窟完全相同。另外，第 454 窟神像的左上侧有残留榜题，由于甬道太高，我们站在地上无法看清，据张小刚文，榜题作“木[　　]天王神□护[”[①]。其中的“木”字，或许是“摩”字的部分偏旁吧。

⑧悉他那天女

第 9、98 窟甬道北披西起第一身和 108 窟甬道北披西起第二身守护神（图 9a-b），为一站立天女形象，身着曳地长裙，体绕披帛。其主要特征是马首，右手持长钩（9 窟）或当胸捏一细物，左手托火珠。如上所述，据 98、126 和 146 窟的榜题，这位天女当是悉他那天女无疑，

① 张小刚 2005，第 54 页。



图 8a 摩诃迦罗神
（第 98 窟甬道北披西起第 2 格）



图 8b 摩诃迦罗神
（第 108 窟甬道北披西起第 3 格）



图 9a 悉他那天女
（第 98 窟甬道北披西起第 1 格）



图 9b 悉他那天女
（第 108 窟甬道北披西起第 2 格）

意为“有处天女”。第 454 窟此像的左上侧也有残存榜题，据张小刚文，作“□利神守护（后残）”[①]。此榜题似误。在莫高窟的其他洞窟中，100 窟这身守护神已残，454 窟绘在甬道北披西起第二格上面，其他第 39、45、98、126、146、340、397、401 窟的位置均与第 9 和 98 窟相同，

① 张小刚 2005，第 54 页。

图像特征亦基本一致，只是右手常作当胸捏一细物的样子，而非持长钩。另外第25窟此像绘在甬道北披西起第四格上面，并且经过后期重描：脸部作天女状，而非马首；右手执金刚杵。不过从残留的早期的线条和颜色看来，此像早期应当就是悉他那天女。

表4 敦煌莫高窟于阗八大守护神的分布情况①

甬道南披西起

窟号	4	3	2	1
9/167/155	迦迦那莎利神	莎那末利神	莎耶摩利神	阿隅阇天女
25/138/120	毁	毁	毁	毁
39/125/109	迦迦那莎利神	莎耶摩利神	莎那末利神	阿隅阇天女
45/120g/106	迦迦那莎利神	莎耶摩利神	莎那末利神	阿隅阇天女
98/74/42	迦迦那莎利神	莎那末利神	莎耶摩利神	阿隅阇天女
100/66/40	毁	毁	莎耶摩利神(?)	阿隅阇天女(?)
108/52/39	5 迦迦那莎利神	4 莎那末利神	3 莎耶摩利神	2 阿隅阇天女
126/22/23	迦迦那莎利神	莎那末利神	莎耶摩利神	阿隅阇天女
146/8/12	迦迦那莎利神	莎耶摩利神	莎那末利神	阿隅阇天女
340/154/140	迦迦那莎利神	莎那末利神	莎耶摩利神	阿隅阇天女
342/157a/142	不详	不详	莎耶摩利神(?)	阿隅阇天女(?)
397/146a/194	迦迦那莎利神	莎那末利神	莎耶摩利神	阿隅阇天女
401/142g/197	毁	莎那末利神	莎耶摩利神	阿隅阇天女
454/119/228	5 迦迦那莎利神	4 莎那末利神	3 莎耶摩利神	2 阿隅阇天女

甬道北披西起

窟号	4	3	2	1
9/167/155	毗沙门天王	阿婆罗质多神	摩诃迦罗神	悉他那天女
25/138/120	悉他那天女	摩诃迦罗神	阿婆罗质多神	毗沙门天王
39/125/109	毗沙门天王	阿婆罗质多神	摩诃迦罗神	悉他那天女
45/120g/106	毗沙门天王	阿婆罗质多神	摩诃迦罗神	悉他那天女
98/74/42	毗沙门天王	阿婆罗质多神	摩诃迦罗神	悉他那天女
100/66/40	毁	毁	毁	毁

① 表格说明：一、据考察，第100窟甬道南披西起第1、2格残存二身，北披全残；340窟各神像脸部经后期重描；146窟甬道壁画有氧化现象；342窟甬道南、北披东侧可各见四身瑞像，但后代在甬道处砌起封门，无法开启，故西侧守护神我们没能见到，据张小刚文(第56页)，西侧南北各存二身守护神。二、窟号分别为敦煌研究院编号/伯希和编号/张大千编号。其中454窟伯希和《敦煌石窟笔记》以此号对应于敦煌研究院453窟，蔡伟堂《重订莫高窟各家编号对照表说明——兼谈莫高窟各家编号及其对照表》(《敦煌研究》2005年第6期，第20页)已订正为454窟。三、108和454窟的于阗八大守护神分别绘在甬道南、北披西起第2—5格上面，下表中于这两个洞窟之处在各守护神前面加以相应数字，标示其所处位置。

续表

窟号	4	3	2	1
108/52/39	5 毗沙门天王	4 阿婆罗质多神	3 摩诃迦罗神	2 悉他那天女
126/22/23	毗沙门天王	阿婆罗质多神	摩诃迦罗神	悉他那天女
146/8/12	毗沙门天王	阿婆罗质多神	摩诃迦罗神	悉他那天女
340/154/140	毗沙门天王	阿婆罗质多神	摩诃迦罗神	悉他那天女
342/157a/142	不详	不详	摩诃迦罗神	悉他那天女
397/146a/194	毗沙门天王	阿婆罗质多神	摩诃迦罗神	悉他那天女
401/142g/197	毗沙门天王	阿婆罗质多神	摩诃迦罗神	悉他那天女
454/119/228	5 毗沙门天王	4 阿婆罗质多神	3 摩诃迦罗神	2 悉他那天女

从年代上看，带有于阗八大守护神的洞窟甬道的绘画年代，有的可考，有的不明确，但大体上绘制于晚唐、五代至宋初的归义军时期，特别是 10 世纪归义军与于阗王国关系密切之时。

现存最早的绘有于阗八大守护神的洞窟是莫高窟第 9 窟，为晚唐景福元年(892)前后所建，甬道两壁绘节度使索勋、司徒张承奉等供养人像①。其次具有明确年代的洞窟是第 98 窟。这是归义军节度使曹议金的功德窟，建成于五代后唐同光年间(923—925)②。第 100 窟系曹议金回鹘夫人及其子归义军节度使曹元德所建，时在后晋天福四年(939)③。大约与此同时，归义军都押衙张怀庆创建第 108 窟④。第 454 窟为天福五至九年(940—944)间归义军节度使曹元深所建⑤。但包括八大守护神在内的甬道部分，则是宋太平兴国元年(976)归义军节度使曹延恭重修、其弟延禄续修而成⑥。第 342 窟为初唐所建，大概 980 年前后由归义军节度使曹延禄重修⑦。

对于其他洞窟，目前没有明确的年份可考，据敦煌研究院编《敦煌莫高窟内容总录》和马德编《敦煌莫高窟历代洞窟营造统计表》⑧，340 窟为初唐所建，甬道则是晚唐归义军张氏时期所重绘⑨。第 39、45 窟均为盛唐时建，甬道则是五代归义军曹氏时期重绘⑩。第 126 窟为盛唐开凿，建中二年(781)以后完成，五代曹元忠时重建，甬道南、北披当是重修时所绘⑪。第 146 为五代曹氏归义军时期创建⑫。第 397、401 窟均为隋代初建，甬道则是五代曹氏归义军

① 贺世哲 1986，第 214 页。
② 贺世哲 1986，第 217—219 页；马德 1996，第 115—119 页。
③ 贺世哲 1986，第 222—223 页；马德 1996，第 127—129 页。
④ 金维诺《敦煌窟龛名数考》，《文物》1959 年第 5 期，第 51 页；贺世哲 1986，第 223—224 页；马德 1996，第 129—130 页。
⑤ 马德 1996，第 130—134 页。
⑥ 贺世哲认为整个 454 窟都是 976 年新建，见上引文，第 229 页。
⑦ 敦煌研究院 1996，第 140 页；贺世哲 1986，第 230 页。
⑧ 马德 1996，第 368—370 页。
⑨ 敦煌研究院 1996，第 139 页。
⑩ 同上，第 19、21 页。
⑪ 同上，第 48 页。
⑫ 同上，第 56 页。

时绘制[①]。第25窟为宋初归义军曹氏晚期所建[②]。

从洞窟的年代先后上我们可以看出,9、98、108窟这些时代较早、规模较大的洞窟,其甬道顶两披八大守护神的位置相对固定,其图像特征也基本一致。但是,随着时间的推移,这些画法固定的图像的制作越来越程式化,有时不免显得简略,甚至粗糙。比如在第9、98和108窟中,莎耶摩利神脚下均踩小鬼,但在45、146、340和401窟,他的脚下看不到小鬼,可能是因为甬道部分为后期绘制的缘故吧。

第39、45、146三个洞窟都是五代曹氏归义军时重修或新建,它们有一个共同现象,就是按照此前一般的画法,甬道南披西起第三格应该画莎那末利神,但在这三个洞窟画成了莎耶摩利神;反之亦然。这两尊神像在这三个洞窟中全都两两颠倒。我们推测这个错误发生的原因,很可能是画工在绘制这些守护神图像时,所用的画稿是一像一纸,画完一个换一张。因为莎那末利神和莎耶摩利神的写法和读音都非常相似,他们如果不够仔细,就很容易相混。试看S.2113A的榜题记录中,就把"莎耶摩利"写成"莎那摩利"。也就是说,神像位置的变换,之所以不是其他两幅图像,而是这两位神祇,是因为他们的名字相近而导致画工犯错。而且很有可能,到后来人们似乎逐渐不太清楚这八位守护神的名称及其应该描绘的位置。如上所述,莫高窟第25窟甬道北披西起第一至四格的守护神依次为毗沙门天王、阿婆罗质多神、摩诃迦罗神和悉他那天女,其顺序和其他洞窟正好相反。这种现象的出现大概也是因为画工的底本是一张纸一幅图,但绘制第25窟的画工倒着用这组神像的画稿,所以绘制出来的图像就和正式的图像相反了。另一方面,修造和礼拜这组守护神的人们对此似乎也无议异,否则应该会要求重绘。再如在较为早期的洞窟中,除了108窟以外,这些守护神一般绘在甬道南北披西起第1—4格上面,以后的洞窟也一直如此,但晚期的454窟又如108窟一样,将这些守护神绘在甬道南北披西起第2—5格上面,而且个别守护神的图像特征与其他有所不同,榜题也有失误之处。这些似乎都在表明,到10世纪晚期,虽然这些来自于阗的守护神依然在敦煌莫高窟受到人们的膜拜,但是他们的形象特征和所处位置对于膜拜的人们来说,已经不那么重要了。

五、结 语

以上我们结合文献记载和图像材料,考察了于阗八大守护神在于阗文、藏文和汉文文献中名称、身份的变化及其在敦煌莫高窟的分布情况与形象特征。众所周知,在佛教东传过程中,于阗曾经起到相当重要的作用[③]。然而,由于相关文献记载的缺失,我们在这方面的具体

---

① 敦煌研究院1996,第161、163页。

② 同上,第14页。

③ 参见张广达《论隋唐时期中原与西域文化交流的几个特点》,原载《北京大学学报》1985年第4期,第1—13页;收入作者《文本、图像与文化流传》,广西师范大学出版社,2008年,第14—15页。

认识仍然有限,对于阗佛教艺术的讨论有待深入[①],在于阗佛教艺术对周边地区的影响方面的研究也尚属探索阶段[②]。近年来,和田地区仍然在不断奉献新材料,包括于阗文、汉文、藏文文书以及一些重要的寺院壁画[③]。以上对于阗八大守护神的考证说明,这些于阗守护神在敦煌洞窟的出现,特别是大多数归义军节度使的功德窟(9、98、100、342、454 窟)中都有于阗八大守护神,而且守护神的位置,就在这些节度使的供养人像的头顶位置,其重要性可想而知。这不仅从形象材料上证明两地政治关系的密切,为瓜沙曹氏与于阗王国的关系史增添新的内容[④];同时也从一个侧面表明于阗佛教艺术对敦煌石窟造像影响之深远[⑤]。我们相信,敦煌石窟中于阗守护神形象的确认,将会有助于学者进一步比定和田地区出土的图像材料,从而丰富我们对古代于阗佛教世界的认识。

缩略语:

C = 卓尼版(Co ne)藏文大藏经

D = 德格版(sDe dge)藏文大藏经

G = 金汁写本(dGa' ldan)《丹珠尔》

Stog = 拉达克(Ladakh)窦宫(Stog Palace)写本藏文大藏经

N = 那塘版(sNar thang)藏文大藏经

P = 北京版藏文大藏经

敦煌研究院 1996 = 敦煌研究院编《敦煌石窟内容总录》,文物出版社,1996 年 12 月。

贺世哲 1986 = 贺世哲《从供养人题记看莫高窟部分洞窟的营建年代》,敦煌研究院编《敦煌莫高窟供养人题记》,文物出版社,1986 年 12 月,第 194—236 页。

马德 1996 = 马德《敦煌莫高窟史研究》,甘肃教育出版社,1996 年 12 月。

孙修身 1999 = 孙修身主编《敦煌石窟全集》12《佛教东传故事画卷》,香港:商务印书馆,1999 年 9 月。

张—荣 1986 = 张广达、荣新江《敦煌"瑞像记"、瑞像图及其反映的于阗》,原载《敦煌吐鲁

① 相关研究可见 Joanna Williams, "The Iconography of Khotanese Painting", pp. 109 - 154; Markus Mode, "Sogdian Gods in Exile— Some Iconographic Evidence from Khotan in the Light of Recently Excavated Material from Sogdiana", *Silk Road Art and Archaeology*, 2, 1991/92, pp. 179-214; 荣新江《于阗佛寺壁画的新探索》,《丹丹乌里克遗址——中日共同考察研究报告》,第 201—207 页等。

② 相关研究可见古正美《于阗与敦煌的毗沙门天王信仰》,《2000 年敦煌学国际学术讨论会文集·历史文化卷》上,甘肃民族出版社,2003 年,第 34—66 页;霍巍《于阗与藏西:新出考古材料所见两地间的古代文化交流》,四川大学中国藏学研究所编《藏学学刊》第 3 辑,四川大学出版社,2007 年,第 146—156 页;谢继胜《川青藏交界地区藏传摩崖石刻造像与题记分析——兼论吐蕃时期大日如来与八大菩萨造像渊源》,《中国藏学》2009 年第 1 期,第 123—141 页。

③ 参见 Ch. Baumer, "Dandan Oillik Revisited: New Findings a Century Later", *Oriental Art*, 45. 2, 1999, pp. 2-14;《丹丹乌里克遗址——中日共同考察研究报告》等。

④ 参看荣新江《于阗王国与瓜沙曹氏》,《敦煌研究》1994 年第 2 期,第 111—119 页。

⑤ 参看荣新江《略谈于阗对敦煌石窟的贡献》,《2000 年敦煌学国际学术讨论会文集·历史文化卷》上,第 67—82 页。

番文献研究论集》第 3 辑,北京大学出版社,1986 年,第 69—147 页;此据张—荣 2008,第 166—223 页。

张—荣 2008 = 张广达、荣新江《于阗史丛考》(增订本),中国人民大学出版社,2008 年 9 月。

张小刚 2005 =《敦煌瑞像图中的于阗护国神王》,《敦煌研究》2005 年第 1 期,第 50—56 页。

Bailey 1942 = H. W. Bailey,"Hvatanica IV",*BSOAS*,10.4,1942,pp.886 - 924.

BSOAS = *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*

Chandra 2001 = Lokesh. Chandra, *Tibetan-Sanskrit Dictionary*. International Academy of Indian Culture and Aditya Prakashan, third reprint, 2001.

Skjærvø 2002 = P. O. Skjærvø, *Khotanese Manuscripts from Chinese Turkestan in the British Library: A Complete Catalogue with Texts and Translations*. London: The British Library, 2002.

TLTD I = F. W. Thomas, *Tibetan Library Texts and Documents concerning Chinese Turkestan*, Part I. The Royal Asiatic Society, 1935.

TTK = R. E. Emmerick, *Tibetan Texts concerning Khotan*. London: Oxford University Press, 1967.

(附记:本文为教育部人文与社会科学重点研究基地北京大学中国古代史研究中心和国家图书馆古籍馆合作进行的重大项目"于阗与敦煌——以国家图书馆藏新出与未刊于阗、敦煌汉文文书为中心"项目成果之一,项目编号 2009JJD770003。本文所用图版由敦煌研究院提供,谨此致谢。)

瓜州东千佛洞第 2 窟观音菩萨、多罗菩萨救济八难曼荼罗解说

刘永增

（敦煌研究院考古研究所）

瓜州东千佛洞位于甘肃省瓜州县桥子乡东南 24 公里的山谷内，由于其地理位置位于敦煌莫高窟以东，故名之为东千佛洞。又因第 7 窟内东西两壁各画阿弥陀来迎图一幅，当地民众称之为“接引佛”，故又称之为“接引寺”。根据“甘肃省中小石窟调查项目”敦煌研究院考古研究所调查组的调查结果，确认出瓜州东千佛窟内存有壁画或塑像的洞窟 9 个，即西崖的 1—5 窟和东崖的 6—9 窟。第 2 窟位于东千佛洞西崖 1 层[①]。洞窟前室已毁，主室大致呈方形，覆斗形天井。正壁佛坛上塑三尊如来坐像，南北壁佛坛上塑菩萨坐像各两尊，四壁画密教曼荼罗多幅。其中南壁东起第一幅画观音菩萨救济八难曼荼罗[②]，与之相对的北壁画多罗菩萨救济八难曼荼罗。

观音菩萨与多罗菩萨救济八难曼荼罗不仅见于敦煌石窟，在印度的阿旃陀石窟、埃罗拉石窟、奥兰伽巴德石窟、康希利石窟以及拉达克的阿尔奇寺都多有发现，在藏传文献中也有不少的相关记录。下面，根据印度各石窟中现存的救济八难图像以及汉藏经典中的记述，对瓜州东千佛洞第 2 窟中的救济八难曼荼罗及相关图像作一解说。

一、汉藏经典中关于救济八难图像的相关记述

观音菩萨的信仰发生在公元 2—3 世纪的印度贵霜王朝时期，在犍陀罗造像中，最初观音菩萨是作为如来三尊像中的胁侍菩萨出现的。随着大乘佛教的兴起，观音菩萨的信仰取得了长足的发展，以观音为主尊的造像也随之产生，救济八难图像的出现则是观音信仰流行下的产物。

说起观音信仰，首先想到的当是《妙法莲华经》，在该经第二十五品《观世音菩萨普门品》中，就有观音菩萨救济诸难的记述，经中说观音菩萨救济七难曰：“火难、水难、风难、刀杖难、恶鬼难、枷锁难、怨贼难。”[③]继罗什译之后，东晋时期竺难提等译《请观世音菩萨消伏毒害陀

---

① 关于瓜州东千佛洞第 2 窟的研究，请参照拙文《安西东千佛洞第 2 窟密教壁画内容解说》，《古代中国：东亚世界的内在交流》（《复旦史学专刊》第 1 辑），复旦大学出版社，2005 年。

② 由于瓜州东千佛洞现存的洞窟多开凿于西夏时期，在内容上又都属于藏传密教。因此，文中对瓜州东千佛洞第 2 窟的救济八难图像称之为曼荼罗，对敦煌以外的救济八难则多称之为救济八难图像。

③ 《大正藏》第 9 册，第 56c—57a 页。

罗尼咒经》[①],经中亦说观音菩萨救济七难,其曰:"大火焚烧难、谷贵饥馑难、恶兽盗贼难、枷锁系缚难、黑风回波难、夜叉罗刹难、毒药刀剑难。"[②]

较之罗什译《妙法莲华经》中的七难,难提译《请观世音菩萨消伏毒害陀罗尼咒经》虽然叙述的也是七难,但内容上却有了明显的合并与增加。如将罗什译的恶鬼难和怨贼难合并成了恶兽盗贼难,又增加了谷贵饥馑难。从译经完成的地点和时间上看,无论是罗什还是竺难提译,都完成在公元5世纪初,但前者的译经地是长安,而后者的译经地却是南朝的建康。从救济诸难的事项上看,作为密教咒经的难提译则更加宽泛。

难提译之后,最为流行的是北宋法贤译《佛说一切佛摄相应大教王经圣观自在菩萨念诵仪轨》,经中两次提到观音菩萨救济诸难及其画像法。一处为十难:"此菩萨微妙真言,若持诵人作心念时,便能降伏勾召。若持诵七遍能拥护己身。若持诵千遍能除毒药刀剑狮子象火蛇贼禁缚海鬼等难。"[③]即毒药难、刀剑难、狮子难、象难、火难、蛇难、贼难、禁缚难、海难、鬼难。与罗什译以及下述八难不同的是,法贤译继承了难提译中的毒药难和禁缚难,而其中的海难即水难,鬼难即罗刹难。十难的例子见阿旃陀石窟第26窟[④],然而由于第26窟画面有所缺损,无法与法贤译经中的十难作比照研究。经中另一处又记八难曰:"画观自在菩萨,身白色具圆满相。白衣装严,右手持数珠,左手搘腮作思念利益一切众生相,乘师子莲华座……于菩萨右面画师子象火蛇,左面画贼禁缚海鬼等。如是八难众生遇之,作菩萨救度之相。"[⑤]经中不仅记述了观自在菩萨的画法,而且详细记述了八难的内容和布局。并且说观自在菩萨"作菩萨救度之相",印藏地区广泛流行的救济诸难图中观音菩萨飞向遇难之人,与经中描述的"作菩萨救度之相"正相契合。

以上三译中,罗什译是在《观世音菩萨普门品》中谈及念诵观世音菩萨可解除诸难,竺难提译是念诵菩萨真言可解除诸难,而宋代的法贤译虽然说的也是念菩萨真言可解除诸难,同时还描述了观音菩萨的画像法以及八难的布局。较之罗什、难提二译,法贤译与观世音菩萨的关联性更强。

除上述译经外,法贤还翻译了《佛说圣多罗菩萨经》1卷(《大正藏》№1104)。关于多罗菩萨救济诸难的经典还有北宋天息灾译《赞扬圣德多罗菩萨一百八名经》,经中记八难是:"狮子难、象难、虎难、蛇难、水难、火难、贼难、枷锁难。"[⑥]多罗(Tara)是女尊菩萨,最早见于玄奘的《大唐西域记》。《大唐西域记》卷八摩揭陀国条中在述及鞮罗释迦伽蓝时说:"鞮罗释

① 《开元释教录》中说,本经东晋元熙元年(419)译,《法经录》及《仁寿录》中说刘宋竺难提译,《出三藏记集》曰译者不详。

② 经中说,若"闻此咒者众苦永尽,常得安乐远离八难",然而却只能数出七难。见《大正藏》第20册,第35b页。

③ 《大正藏》第20册,第65c页。

④ 福山泰子氏将法贤译误作法显译,又将十难写作八难,即狮子难、象难、火难、蛇难、贼难、禁缚难、海难、鬼难。不知何故遗漏了第一难毒药难和第二难刀剑难。文载《アジャンター石窟における観音諸難救済図》,《名古屋大学博物館報告》第18卷,2002年,第36頁。

⑤ 《大正藏》第20册,第66c页。

⑥ 同上,第474c页。

迦伽蓝……精舍佛立像高三丈，左多罗菩萨像，右观自在菩萨像。”[①]

此外，在《大唐西域记》卷九那烂陀古精舍中还说：“有多罗菩萨像，其量既高，其灵甚察。每岁元日，盛兴供养，邻境国王、大臣、豪族，赍妙香花，持宝旛盖，金石递奏，丝竹相和，七日之中，建斯法会。”[②]玄奘于贞观三年(629)发足长安西行求法，贞观五年抵摩揭陀国的那烂陀寺。玄奘在《大唐西域记》中说，那烂陀寺多罗菩萨甚多灵验，每年元日，邻国国王、大臣以及豪门贵族均赍香花音乐争相供养，并建七日大法会。那烂陀寺是古代中印度著名的佛教寺院，玄奘曾在那烂陀寺从戒贤法师学习五年，说明了公元7世纪30年代的中印度，多罗菩萨的信仰是十分流行的。

除了上述经典外，宋代及宋代以后还翻译了许多与多罗菩萨相关的经典，此不赘述[③]。

在西藏文献中，《成就鬘》(Sadhanamala)是研究多罗菩萨救济诸难图像的重要经典之一[④]。《成就鬘》中收有《八大怖畏(守护)圣多罗成就法》(Aryastamahabhaya-tarasadhana)，其中说：“于是，想起集所有庄严于一身的(多罗)女尊，她右手示与愿印，左手持莲花。容颜美貌，具有年轻活力的头发上，插着飘香的花朵。在莲花月轮上，作半跏坐，守护三世。”[⑤]

从上述经文看，多罗菩萨为一面二臂的女尊像，右手与愿印，左手把莲花。但是，文中却没有述及多罗菩萨救济八难。但就多罗菩萨而言，与后述榆林窟第4窟北壁西侧以及东千佛洞第2窟的多罗菩萨大致相同。

在藏文文献中，日本东北大学藏藏文文献，即东北№3681为《八难救济多罗成就法》，如来跋陀(Tathagata bhadra)与八思巴('Phags pa)共同翻译。其中记八难为：(1)狮子(seng ge)、(2)大象(glang po che)、(3)火(me)、(4)蛇(sbrul)、(5)盗贼(chom rkun)、(6)枷锁(lcags sgrog)、(7)刀(gri)、(8)罗刹(sa za)。在主尊多罗菩萨两侧作如下排列：

①狮子　②大象

③火　④蛇

⑤盗贼　⑥枷锁

⑦刀　⑧罗刹

此外，在《西藏大藏经》中，与多罗菩萨相关的藏文文献有11件[⑥]，其中绝大多数与法贤译《佛说圣多罗菩萨经》(№1104)、法天译《圣多罗菩萨一百八名陀罗尼经》(№1105)、施护译

---

① 《大正藏》第51册，第913b页。

② 同上，第924b页。

③ 除上述法贤及天息灾译经外，与多罗菩萨相关的经典还有：北宋法天译《圣多罗菩萨一百八名陀罗尼经》1卷(《大正藏》№1105)；北宋施护译《圣多罗菩萨梵赞》1卷(《大正藏》№1107)；元代安藏译《圣救度佛母二十一种礼赞经》1卷(《大正藏》№1108A)；失译《救度佛母二十一种礼赞经》1卷(《大正藏》№1108B)；清代阿旺扎什译《白救度佛母赞》1卷(《大正藏》№1109)。

④ 頼富本宏《密教仏の研究》，法藏馆，1990年，第649—652页。关于《成就鬘》，除了有巴达察利亚(Bhattacharyya)教授的校订本外，还有东大写本和京大写本两种。

⑤ 此段经文是从日文转译，请参见頼富本宏《密教仏の研究》，第650页。

⑥ 请参照頼富本宏《密教仏の研究》，第652—654页。

《圣多罗菩萨梵赞》(№1107)、天息灾译《赞扬圣德多罗菩萨一百八名经》(№1106)相同。

除了上述汉藏经典,在印度的佛教遗迹中,也发现了与救济诸难相关的造像铭文。在印度比哈尔州那烂陀寺院第七僧院里,在一块石板上以城体(Nagari)文字刻写15行韵文。从文字书体上看,这段韵文具有12世纪的文字特征:"此德高望重的维布拉休利米特拉(Vipulasrimitra),为根绝世间八大灾难,(在萨玛布拉 Somapura 寺院中)建造屋墙高耸池水丰盈的多罗尊祠堂。"

此外,在南印度的达尔瓦尔(Dharwar)地区的达姆巴尔(Dambal),从一座废弃的契那教寺院遗址附近出土的石板上,发现了以古坎那拉语(kannara)书写的铭文。铭文记有西Chalhkya Vikramavarsa王十九世的题记,也就是说,这块铭文刻写在公元1095年。铭文开头写道:"息宁狮子、象、火、蛇、盗贼、足枷、水海、食肉鬼(pisaca)之恐惧,如月光一样美丽的多罗尊啊,吾当归敬。"

如后述,印度的救济诸难图多发现于中部印度的阿旃陀石窟、埃罗拉石窟、奥兰伽巴德石窟、康希利石窟以及东印度的卡塔克地区,而这两块铭文一块出土于东北印度的比哈尔州,另一块发现在南印度,说明了在公元6、7世纪以后的印度全境,观音救济八难图是十分流行的。

二、印度石窟中的观音菩萨救济诸难图

在印度石窟中,救济诸难图像现保存在阿旃陀(Ajanta)、埃罗拉(Ellora)、奥兰伽巴德(Aurangabad)、康希利(Kanheri)以及拉托那祇厘(Ratnagiri)各石窟中,现分别加以解说[①]。

(一)阿旃陀石窟

阿旃陀石窟的开凿分前后两期,现存石窟29个。前期开凿于公元前1世纪至公元2世纪的萨塔瓦哈纳(Sātavāhanas)时期,包括第9、10、12、13、15A等洞窟。后期石窟开凿在公元5世纪后半至6世纪,即伐卡塔卡(Vakataka)王朝统治期,包括1、2、16、17、26等洞窟。救济诸难图现存以下七例[②]。

1. 第2窟佛殿左前壁

该观音救济诸难图位于佛殿左前壁,从第2窟与侧廊、后廊以及前室的相互位置看,该图像应该与第2窟同时期完成。图像整体上破损严重,从现存状况看,主尊观音菩萨着头光,著发髻冠,发披两肩,头上有无化佛难以判定。左手执水瓶,右手近似施无畏印,从手的

---

① 斯瓦特出土的救济八难图,见宫治昭《斯瓦特的八臂观音救难坐像浮雕》,《敦煌研究》2000年第3期。此不赘述。

② 笔者于2005年访问印度时,曾对阿旃陀石窟进行过实地考察。本节解说主要参照以下研究:山田耕二《インドの観音諸難救済図》,《仏教芸術》第125号,1979年,第48—64页;福山泰子《アジャンター石窟における諸難救済図》,《名古屋大学博物館報告》第18号,2002年,第29—42页。

形态上看，有可能手持莲花。

观音左右两侧四个圆内刻观音救济八难，面向壁面的右侧上部缺损，第二个圆内的人物亦大部缺损，从残存的现状看，画面表现的有可能是刀剑难。下方人物身负锁链，应为枷锁难。右侧最下部刻一大船，当为水难。左侧上部亦缺损严重，从残存的画面看可推定为火难。火难下方表现的是狮子难，狮难下方破损严重，图像无法辨识。最下方为逆发倒竖的罗刹难。

2. 阿旃陀石窟第 4 窟露台右后壁[①]

第 4 窟的观音救济八难图刻于第 4 窟中央入口的右侧，从图像表现以及相互关系看，该图像似晚于第 4 窟的开凿。

画面上方刻一浅龛，龛内刻如来倚坐像一躯。从浅龛以及龛内如来坐像的造型看，该如来像应该属于观音救济八难图的一部分。主尊观音菩萨著椭圆形头光，两足微开立莲台上。头束高髻，发髻中央现化佛，化佛两足结跏趺坐，两手结说法印。观音上身赤裸，下著裙，腰间系纽。右手端部欠失，似为施无畏印。左手自肘部以下缺损，左肩上方现开敷莲花，以此推断，观音的左手原来应该是手持自大地生起的莲花。观音头光两侧圆内刻飞天各一身，手持花鬘乘云飞翔。飞天外侧为如来坐像，面向壁面的右侧如来结与愿印，左侧如来作说法印。如来坐像下方表现的是观音菩萨救济八难图。

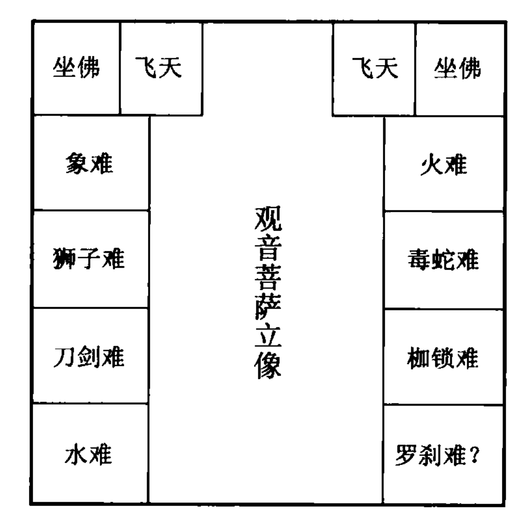


图 1　观音救济八难图　阿旃陀石窟第 4 窟

图像自上而下表现观音救济诸难(图 1)，蒙受危难的人物向着观音作礼拜状。各场景由一对男女以及表示危难的标识构成，即画面左侧表现象难、狮子难、刀剑难、水(船)难，右侧是火难、蛇难，最下方损毁严重无法判识，但隐约可见一女子抱一孩童，若依经典则可能是食人的罗刹难。

3. 无号窟救济诸难图

第 10 窟旁边有近似两米见方的小龛，龛内右壁刻救济诸难图。主尊观音菩萨破损殆尽，仅存两足足尖和莲台。观音两侧被区划成四段，右侧自上而下为火难、欠损、欠损、水(船)难，左侧为蛇难、狮子难，第三幅欠损，第四幅为罗刹难(?)。救济诸难图上方刻二如来像，右侧如来居佛龛中，两足结跏趺坐，两手结说法印。左侧如来无佛龛，倚坐像坐式，左右

① Heinrich Zimmer, *The Art of India Asia*, Bollingen Foundation Inc., 1955.

具二胁侍。从诸难上方表现如来像,以及蒙受诸难的人物由一对男女构成等特征上看,该图像与上述阿旃陀第4窟像有着高度的相似性,属于同一时期的作品。

4. 第11窟救济诸难图

据传第11窟露台左侧壁曾画有救济诸难图壁画,现各场面均已剥落,主尊观音菩萨左手握持莲花,头上的化佛、披挂的鹿皮以及右手手姿难以辨识。观音台座部分残存有墨书的造像题记。

5. 第17窟救济诸难图

第17窟救济诸难图位于露台左前壁。露台左侧壁上半部画五趣生死轮,窟室左右雕刻夜叉及女神像,窟内画本生故事画及佛传故事画。第17窟救济诸难图上部左右各画持花鬘飞天,观音上身半裸,身披鹿皮,下半身剥落严重,图像无法辨识。观音身负椭圆形头光,发髻高耸,发髻中央似曾表现化佛。从图像表现上看,该图像与第4窟像属同种形式,即左臂屈肘下垂,掌中持数珠,指间夹水瓶。右手下垂,手姿不详。

关于救济诸难图,如第2窟在画面左右的四个圆形区划中表现遭遇诸难。左侧上方表现的是火难,第二幅似为罗刹难,第三幅不详,第四幅完全缺损。右侧上方两幅分别是蛇难和狮子难,第三幅似为象难,第四幅完全缺损。

6. 第20窟救济诸难图

该图像位于露台右侧,主尊观音菩萨的化佛、鹿皮均已漫漶,右手结与愿印,左手持水瓶。面向画面的左侧上方为怀抱孩童的女性,左下方表现的有可能是枷锁难。右侧上方为象难和蛇难,下方表现的人物在合掌礼拜,从残存的画面看应该是水中行船的水难。

7. 第26窟—1救济诸难图(前庭右侧上部)

佛龛中央为身着椭圆形头光,顶束发髻冠,身披鹿皮的观音菩萨。观音右手自肘部以下欠损,左手手持自大地生起的莲花。观音左右各表现四幅救济诸难的场景,左侧最上方缺损,下方三幅分别是罗刹难、象难和水难,左侧最上段为刀剑难、狮子难(漫漶)、蛇难和枷锁难。

第26窟—2救济诸难图(前庭右侧下部)

与上段同样,该图像以高浮雕的形式表现,龛的外缘部依次表现莲瓣纹、螺旋连珠纹和小型花纹带。观音菩萨头束高发髻,发髻中央刻如来像(欠损)。左手持数珠,右手持净瓶,同时握持大地生起的莲花。

右侧最上段表现的是有翼人物身负五龙盖(图2),面向观音作礼拜状。因印度文化中龙与水之间有着密不可分的关系,该场景有可能是以龙王表示水难。水难下方依次蛇难、象难,最下方损毁严重无法判识。左侧自上而下为刀剑难、火难,第三幅人物身形肥满,右手高举,很可能是罗刹难,再下为狮子难,最下方为枷锁难。各场面不是圆形的表现形式,其间也

没有明显的区划，左右各表现五个场景，即该图像由十个场景构成。观音救济十难见于上述难提译《佛说一切佛摄相应大教王经圣观自在菩萨念诵仪轨》。

第26窟—3大支提拱形装饰内

主尊观音菩萨具椭圆形头光，发髻冠中央现化佛坐像，右手施无畏印，挂数珠，左手持大地生起的莲花，并持水瓶。观音上方左右各刻一飞天，飞天捧持宝冠。下方右侧为供养人。救济诸难各场景间不设区划，左右纵向排列四幅。右侧上方第一幅缺损严重内容不详，以下三幅分别是罗刹难、象难和水难，左侧为刀剑难、蛇难、狮子难和枷锁难。

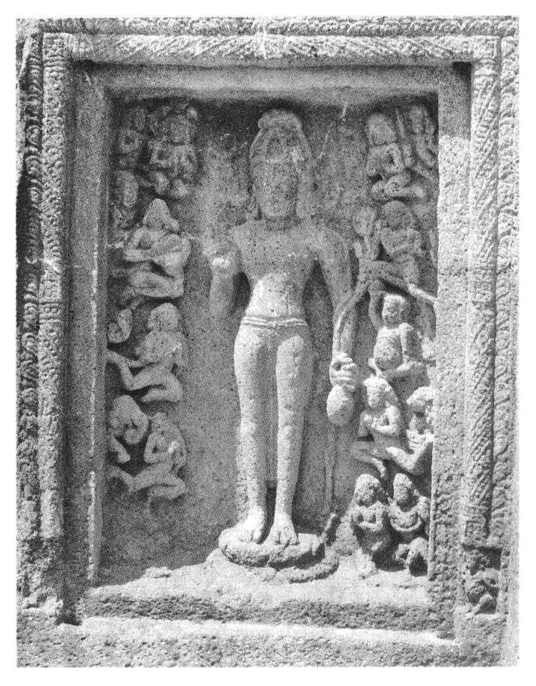


图2　观音救济诸难图　阿旃陀第26窟

(二)埃罗拉石窟

开凿于5—13世纪，现存石窟34个。石窟从南向北依次编号，南端第1—12窟为佛教石窟，开凿于7—9世纪，其中第2窟存有观音菩萨救济八难图。印度教石窟开凿在石窟中部，编号为13—29窟，北侧第30—34窟为耆那教石窟。

埃罗拉石窟现存两例观音救济八难图，即第2窟和第9窟。第2窟的救济诸难图仅存面向造像的左半部(图3)，右半部已经缺失。画面中央雕刻观音菩萨，菩萨负背光，似无头光，面部、两臂以及胸腹部有较大的缺损，从隐约可见的两腿判断，原来应该是一尊立像。残存的左半部存三幅画面，最下面的画面缺损。自主尊菩萨的背光外缘有观音菩萨的化身向着处于危难的人们作飞行状，与之相对，两人物跪坐在地面向观音合掌礼拜。最上部的画面自外向内刻燃烧的火堆，背向火堆的二人以及前来解救的观音菩萨。下面刻刀剑难，画面外部刻手举刀剑的施难人，身处危难的人物中一人手抱财物。第三幅仅存二危难人物，二人背后表示危难的场面已经消失。因八难中唯蛇难中的蛇体量最小故最易缺损，疑该画面为八难中的蛇难。

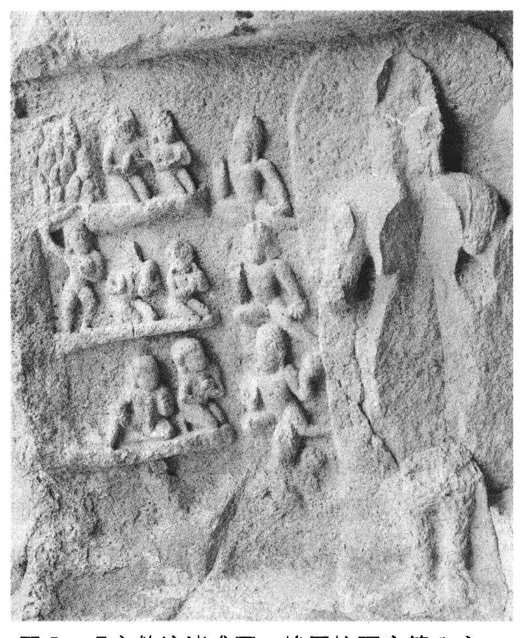


图3　观音救济诸难图　埃罗拉石窟第2窟

(三)奥兰伽巴德石窟

奥兰伽巴德石窟位于市区北方约三公里的山岩上,现存佛教石窟十个,均开凿于公元6至7世纪。其中1—5洞位于西侧,6—10窟位于东侧,东西两处石窟相距约一公里。其中第7窟主室入口西侧雕刻有观音菩萨救济八难图。

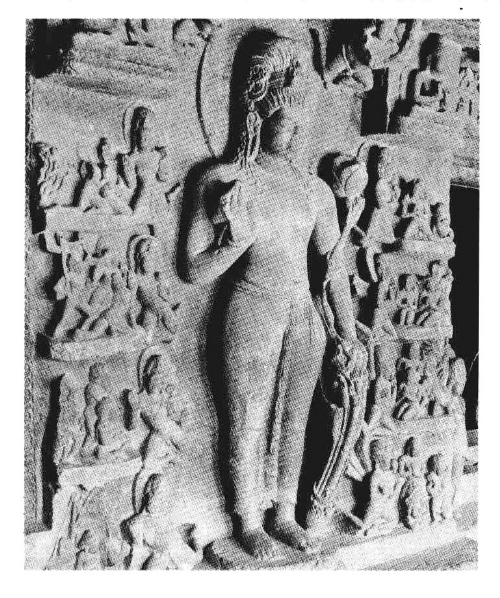


图4 观音救济诸难图
奥兰伽巴德石窟第7窟

在奥兰伽巴德石窟,第7窟是保存最好的洞窟之一,石窟中型偏大,保存状况良好。救济诸难刻在前室通向主室的入口左侧,右侧刻观音菩萨立像。

主尊观音菩萨负头光(图4),无身光,发髻冠,头冠中央刻如来坐像。曲发披肩,无腕钏、臂钏等装身具。右手上举持数珠,左手下垂把大地生起的莲花。上身赤裸,下身著裙,赤足立莲台上。菩萨两侧,化身菩萨左手持未敷莲花,右手置胸前,向着遇难人物作飞行状。

八难的布局与阿旃陀石窟相类似,在观音菩萨左右上方表现两身飞天,飞天左右各有一身作转法轮印的坐佛,坐佛下方表现八难。面向画面的右侧为狮子难、蛇难、象难、罗刹难,左侧表现火难、枷锁难、贼难和水难。其中蛇难为两尾印度特有的眼镜王蛇,象难中的大象头部略有残损。枷锁难中施难者右手持刀,左手高举枷锁于头上。水难中有三人坐大船中。

(四)康希利石窟

康希利石窟在孟买北约40公里处的一个公园内,现存洞窟109个,虽然多数洞窟为小型窟,但是从数量上讲是印度第一大石窟。石窟开凿于公元2—10世纪,其中最著名的为第41窟(6世纪末—7世纪初)龛外右侧的四臂十一面观音菩萨造像,据报道,观音救济诸难图有三例[①]。从画面布局上看,也是在画面中央雕刻观音菩萨,左右表现救济八难,表现方法与上述阿旃陀石窟以及奥兰伽巴德石窟的救济诸难图大致相同。

(五)东印度地区石窟

在东印度奥里萨州卡塔克(Kathak)地区,有拉托那祇厘(Ratnagiri)、乌达雅祇厘(Udayagiri)、拉利塔祇厘(Lalitagiri)等许多佛教遗迹。1958年,印度考古局对拉托那祇厘

① 见福山泰子氏论文第38页。

进行了大规模的考古发掘，出土了大规模的寺院遗址和为数甚多的佛教造像，日本名古屋大学教授宫治昭先生、佐和隆研先生、赖富本宏先生等许多学者都进行过系统考察和研究[①]。拉托那衹厘意为“宝石之丘”，寺院建造于公元5世纪以后。观音救济诸难图现存两例[②]，笔者在访问印度时就拉利塔衹厘第一僧院遗址的救济八难图进行了考察。该像高111cm，宽83cm，是雕刻在石板上的高浮雕（图5）。画面中央刻多罗女尊像，多罗菩萨乳房丰满，腰肢纤细，作三曲法站立在莲台上。右手作与愿印，左手持大地生起的莲花。多罗菩萨左右以带状的形式刻多罗菩萨救济八难。如上所述，阿旃陀、奥兰伽巴德等石窟，观音菩萨以飞到遇难人物身旁的形式表现救济八难，而本像则是在各遇难人物场景上方刻多罗菩萨坐像，也是以八个小像表示多罗菩萨的化身，以此来表现多罗菩萨救济八难。各像也都是女尊像，右手置右膝上，左手握持大地生起的莲花，结跏趺坐在莲花座上。

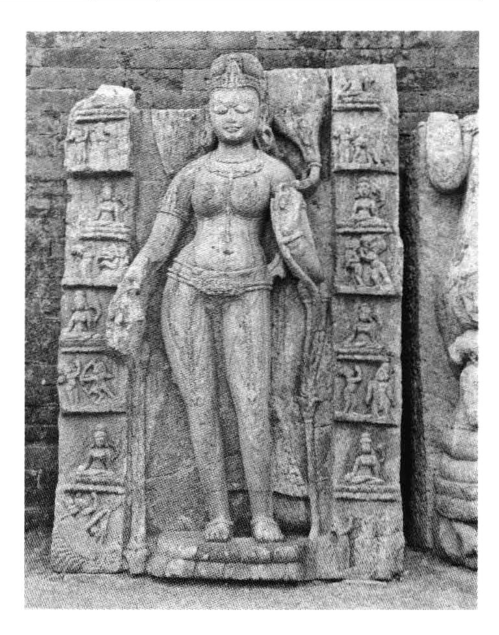


图5 观音救济八难拉利塔衹厘第一僧院遗址

八难的排列是：面向画面的右上方为蛇难，下面是狮子难，第三段一人张弓搭箭，向着遇难人，表现的很可能是刀剑难[③]。最下面的是海难或水难，马上要倾覆的船中，二人在合掌祈祷，下面则是波涛汹涌的海浪。

左侧最上方是象难，第二段是盗贼难[④]，第三段难以辨识[⑤]，最下段为火难。

拉托那衹厘出土的另一例多罗菩萨救济八难图，现收藏在比哈尔州巴特那考古博物馆奥利萨室。多罗菩萨左右两手自肘部以下欠损，腰部略向外扭呈三曲法站立，乳房丰满，为多罗菩萨女尊像。左右分四段表现多罗菩萨救济八难，各场景上方有左手持莲花，右手作施无畏印，凌空飞向遇难者的多罗菩萨化身像。八难用浅浮雕的手法雕刻，图像多有磨损，可判识的图像有：右侧上段为狮子难，左侧上段为刀剑难，第四段为枷锁难。

---

① 宫治昭《インドのパーラ朝美術の図像学的研究》，平成3・4年度科学研究费补助金研究成果报告书，1993年3月；佐和隆研编《インド・オリッサ州の仏教遺跡》，嵯峨美術短期大学綜合美術研究所，1982年；頼富本宏《インドに現存する両界系密教美術》，《仏教芸術》第150号，1983年；同氏《密教仏の研究》；同氏《インドの現存の金胎融合の要素》，《密教学研究》第24号，1992年。

② 参见森雅秀先生考察报告《オリッサ州カタック地区の密教美術》及卷末《オリッサ州出土仏像作例リスト》中将该作品编为第527、528号。又，森雅秀先生认为是公元8世纪的作品。

③ 赖富本宏先生以之为盗贼难。

④ 赖富本宏先生说图中施难人手中持刀，以之为刀难。画面中很难辨出刀来，从施难人的姿势看很可能是抢夺财物的盗贼难。

⑤ 赖富本宏先生以身体矮胖的人物为狱卒，以之为枷锁难。

(六)拉达克阿尔奇寺

阿奇寺(Alchi)在拉达克中心城市列城西 70 公里的印度河南岸,据传是西藏后弘期名僧仁钦桑波开创的寺院,寺院中保存着金刚界曼荼罗等十分珍贵的密教绘画。阿尔奇寺现存祠堂五座,多罗菩萨救济八难图保存在三层堂第二层的东壁[①]。

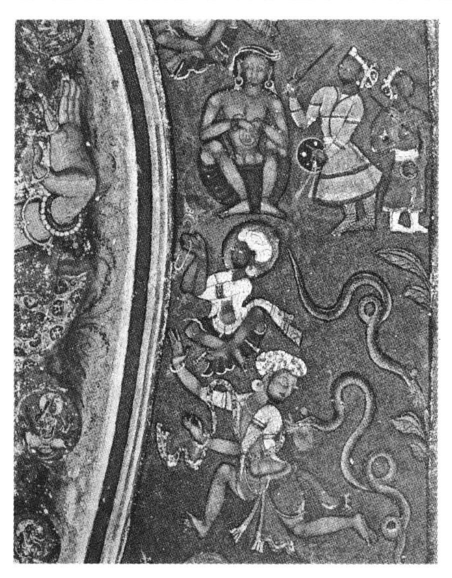


图 6 观音救济八难图之刀剑难 蛇难 阿尔奇寺三层堂

画面中央画八臂多罗菩萨像,各手掌掌心为红色,肉身色为淡绿色,即所谓的绿多罗(Syama-Tara)。上半身穿薄而透的上衣,胸部画正圆形的两个乳房。下半身穿菱形图案的裙子,身戴项饰、腕钏、臂钏等装身具。头戴三山形宝冠,背负头光、身光。身光外缘内画多罗菩萨的化身八身,与上述各石窟中的飞来小像出于同一种构思。

八难图画在多罗菩萨左右两侧(图 6),左侧上方(面向画面)自上而下为水难、盗贼难、火难、狮子难,右侧上方为罗刹难、刀剑难、蛇难、象难。较之上述各像,图中遇难人物的形象多富变化,或头裹包布,或戴头冠。最有趣味的是图中各难均由两部分构成,一是灾难发生,二是因多罗菩萨的救护而得解脱。这一点在象难、蛇难以及狮子难等兽难的表现上最为明显,如其中的一头象、蛇、狮正向遇难者袭来,而另一头则转身而去,表示因多罗菩萨的救护而解脱于危难。

三、西藏、甘肃等地的观音菩萨救济八难图

(一)日本东北大学综合学术博物馆藏多罗菩萨八难救济图[②]

此博物馆藏西藏绘画是日本禅僧河口慧海的旧藏品,博物馆编号河 2－052 号。本作品为彩色唐卡,唐卡的底色为红色,多罗菩萨发染黑色,衣纹线等用金色描绘。在西藏,将这类用金色描绘的唐卡称之为金色唐卡(gser thang)。多罗菩萨负身光、头光,以半跏趺坐于莲台上。左手置胸前,作施无畏印,右手于右膝上作与愿印,并持莲花。菩萨上方画四场景(图 7),下方画三场景,与主尊多罗菩萨共同构成多罗菩萨救济八难。画面为狮子难,象难、火难、蛇难、盗贼难(主尊)、枷锁难、海难、食肉鬼难。各场景中的菩萨与主尊多罗菩萨的坐姿、持物等相同,各场景下分别画一人,示遇难中的人物,旁边画狮子、象、蛇、水、火等八难标识

① 《マンダラ——西チベットの仏教美術》,解说松長有慶,每日新闻社发行,1981 年。

② 田中公明《詳解河口慧海コレクションチベット·ネパール仏教美術》,佼成出版社,1990 年。

物。此外，多罗菩萨的信仰在蒙藏地区是十分流行的，河口慧海旧藏2－118号即为二十一多罗菩萨。在内蒙古的阿尔寨石窟第32窟中也有二十一多罗菩萨像，旁边还有以梵藏蒙汉四种文字书写的二十一度母礼赞①。

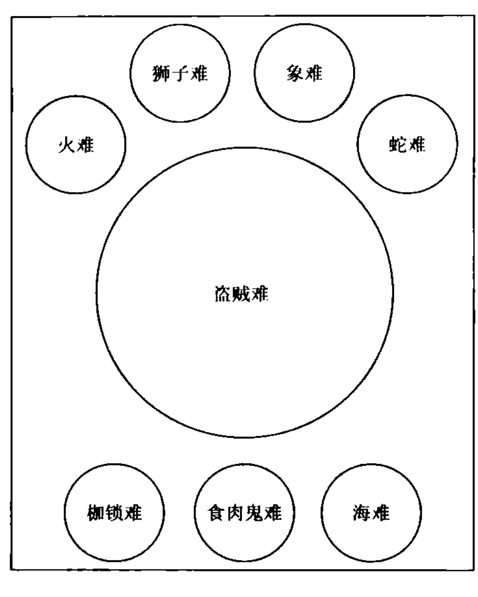


图7　多罗菩萨救济八难图(河2－252)

(二)张掖下观音洞观音菩萨救济八难图

张掖马蹄寺石窟群包括千佛洞、北寺、金塔寺以及上、中、下观音洞。下观音洞初创于北朝期，明代重修。石窟坐北向南，后部设中心柱，前部天井已经塌毁。中心柱四面开龛，包括正面在内均为上下两层龛，龛内塑像均已不存。北向龛龛沿地仗曾有少量剥落，从中可以看到底层北朝期的绘画。

北向龛外两侧各画四幅观音菩萨，菩萨头戴五莲花冠，负身光、头光，身着胸饰、腕钏、臂钏、耳钏等装身具，半跏趺坐于莲花上。各菩萨的造型相同，右手均上举胸前，作施无畏印，左手置左膝上，手持水瓶。但菩萨身旁既不见飞来救济遇难者的观音菩萨，也不见八难的标识物，但是从八菩萨的造型及位置看应该也是观音菩萨救济八难图。

(三)张掖上观音洞救济八难图

上观音洞又称“观音洞上寺”，北距金塔寺约3公里，崖壁上存九个洞窟，东边三窟中遗迹尚存，我们考察时自东向西依次编为1—3号窟。洞窟坐北向南，各石窟的前部已经塌毁，无门，处在无人管理的状态。

第1窟为重层壁画窟，根据我们的考察结果，最下层为西夏时代，中层似为元代，最上层为明代壁画。下层壁画与瓜州东千佛洞第2窟在人物造型以及绘画手法上十分相似，属同一时期和同一风格的作品。中层壁画在现存的三个洞窟中均画同种造型的人物画，很可能是八十四成就者。从保存的壁画看，东壁前部画观音菩萨救济八难，与之相对的西壁画多罗菩萨救济八难。东壁救济八难的主尊为一面四臂观音菩萨，左右画胁侍菩萨，遗憾的是各尊像均被严重破坏。救济八难现仅存两个场面，即面向壁面的最下方的蛇难和狮子难。画面中人物的描绘略显粗糙，造型及头冠、装身具颇类下观音洞的菩萨像。与之相对的西壁仅存一身多罗菩萨上半身，旁边画遇难中的人物，因画面损坏严重，该场面属八难中的哪个场景

① 张双福《阿尔寨石窟壁画榜题“二十一度母礼赞”研究》，《阿尔寨石窟国际学术研讨会文集》，内蒙古人民出版社，2008年12月。

无法判识。

(四)莫高窟第395窟观音救济八难经变

莫高窟第395窟位于南区北段二层,根据《敦煌莫高窟内容总录》,该窟开凿于隋代,经五代、西夏及清代重修,现室内壁画为西夏时代的作品。西壁开一龛,龛内画禅定印如来坐像及二比丘,龛下画外四供花香灯涂。南北壁各画观音菩萨救济八难经变[①],遗憾的是画面的大部分被王道士开凿的穿洞破坏。

画面中央的主尊被穿洞破坏,从现存壁画推测,南北壁中央原来应画观音菩萨像。北壁(面向壁面)右上角画一人站悬崖边,似将手中的物品抛出,画面内容不详。下方两人坐几案前,几案上摆着碗状器物,内容不详。左上角榜题中写"推落大火坑"五字。画面的大部已经残损,现可见燃烧的大火和落入火中的人物背部。下方画面不存。

南壁右上角榜题中写"云雷鼓掣电"五字,画面中一人以袖覆头作逃跑状,上方的雷电已经消失,隐约可见雷神及其周围累累连鼓。下方榜题无法辨识,一人躬身而立,前方放置的好似刚从身上卸下的枷锁,似为八难中的枷锁难。左上角画面中的榜题写"□蛇及□□蝎",可知是遭遇蛇蝎毒虫之难。下方榜题已经消失,但画面下方画一只猛虎,无疑是八难中的虎难。第395窟观音救诸难中的雷电、猛虎以及榜题中出现的蛇蝎,不见于上述诸密教经典,加上残存的"推落大火坑"、"云雷鼓掣电"等题记俱见于《观音普门品》的偈文中,因此该窟的观音救诸难不属于密教类壁画,是显教系观音普门品信仰下的产物[②]。

(五)东千佛洞第2窟观音菩萨、多罗菩萨救济八难曼荼罗

1. 观音菩萨救济八难曼荼罗

该曼荼罗画在南壁东侧,主尊观音菩萨面具三眼,头上第一、二、三层各画三面,第四层画明王形大暴恶面,最上画佛面,分别以红、白、绿、青各色绘制。左右第一手于胸前作虚心合掌印。右第二手于右肩侧持水晶念珠,第三手作与愿印,第四手持法轮。左第二手手持莲花,第三手持水瓶,第四手持弓箭。

主尊观音菩萨的经典依据见于《佛说造像量度经解》卷一,经中说:"复次始作法身八臂,二适手当心合掌(两掌不宜紧贴,中作虚之)。余右第二手持白水晶念珠,左第二手执白莲花。右第三手执金轮,第四手作施愿印。左第三手执弓箭,第四手持军持(旧翻澡瓶,因其用而名之也。又有译作胡瓶者,对华言之也。今合其名实而直翻之曰顶沃,其纳口在腹,吐嘴

① 《敦煌莫高窟内容总录》中说南北壁画观音经变一铺,两侧存普门品。

② 除此之外,藏经洞出土的绢画中也有数件观音菩萨救济诸难图,即MG.17665、Stein Painting 2、28、30、波士顿美术馆藏观音菩萨救济诸难图、四川博物馆藏建隆二年(961)铭观音菩萨救济诸难图。这些绢画或画观音菩萨救济四难,或画六难、八难,从保存的诸难题记看,均出自《观音普门品》的偈文。说明了这些绢画以及莫高窟第395窟的观音菩萨救济八难均不属于密教绘画,是《观音普门品》流行下的产物。

在顶,颈长嘴小)。除二适手,余六臂,俱排开。而画像不出内圈之外,胎偶亦依此推度之(内圈六分,即为此六也。手头须排均匀安置。其持数珠莲花之手,则对两肩外边,手头向里覆,而以指捻持之。执轮及弓箭手头略举之,余二手头略垂之)。"[①]

将主尊画像与《佛说造像量度经解》比较,不仅观音菩萨的持物完全吻合,就连观音手臂的疏密、手指的屈伸、持物的形状都完全一致。如观音作虚心合掌,经中说"两掌不宜紧贴,中作虚之"。位于两肩外侧的左右第二手,手形略向内倾。经中则说"其持数珠莲花之手,则对两肩外边,手头向里覆,而以指捻持之"。又如除左右第一手外,其余六手均匀分布。经中说"除二适手,余六臂,俱排开"。《佛说造像量度经解》为清代工布查布翻译并解述,是对前代造像的总结和解说。东千佛洞的壁画虽然远远早于《佛说造像量度经解》,却说明造窟之初确实有所依凭。

此外,在主尊左右两侧各有四菩萨侍立,其中右胁侍于头顶后部高束发髻,面部作七分面,上眼睑的轮廓线在眼球处下沉,作侧面观的鼻子长而且直,两唇只染下唇而不染上唇。上身基本作正面,而两脚却作正侧面,束腰、巨乳以及作"く"字形的身姿、华丽的衣装、繁缛的装饰和以平涂为主的色彩表现等等,都忠实地体现出印度后期密教的造像特征。

曼荼罗的左右外侧画观音救济八难,即左侧(面向壁面—下同)自上而下画火难、蛇难、象难和狮难,右侧画水难、枷锁难、刀难和罗刹难。八难中右侧画观音菩萨,展右屈左,左手持莲花,右手覆掌下伸示向遇难人物表示救济,左上方画八难中的动物或人物。

2. 多罗菩萨救济八难曼荼罗

多罗菩萨救济八难曼荼罗画在北壁东侧,画面的布局与对面的观音救济八难大致相同,只是中央主尊变成了多罗菩萨。多罗菩萨周身绿色,左手把持的青莲花现左肩上,右手作施无畏印。如上述,印度后期密教中十分流行多罗菩萨的信仰,多罗菩萨多右手多作与愿印,左手持青莲花。

多罗菩萨左右内侧,画赤身跪坐莲台上的两身菩萨。左外侧画红肉身色、青半袖衣、猪首合掌的摩利支天(图8)。右外侧画青色一髻观音,肉身青色,身穿金色衣虎皮裙,右手持曲刀,左手持骷髅碗(图9)。胁侍尊各坐莲台上,莲台上的莲茎自下方中央的莲池中出。如《大日经》中说一髻观音为女性忿怒尊,生自观音发髻中,胁侍尊所坐的莲花生自中央莲池,表示着胁侍尊与主尊观音之间的亲缘关系。《不空羂索神变真言经》作一面六臂和一面八臂像[②],《摄无碍经》作一面四臂[③],藏译文献中多作一面八臂,然而这身一髻观音却作一面二臂。在上述经典中,一髻观音常作为观音的眷属出现,因此,这里的一髻观音也是作为多罗菩萨的眷属尊出现的。此外,与之相类似的多罗菩萨还见于让·吉摩列(Mr. and Mrs. John Gil-

---

① 《大正藏》第21册,第946c页。

② 《大正藏》第20册,第269a、271a、305a、349a页。

③ 《大正藏》第20册,第130b页。



图 8 摩利支天



图 9 一髻罗刹

more Ford)收集品,该作品是制作于公元 12 世纪西藏中部的棉布着色画①,在多罗菩萨的画像中属早期作品。

四、结 语

观音救济八难是公元 8 世纪中叶以后在密教世界出现的新题材,主要分布在古印度全境及我国的西藏地区,张掖地区以及瓜州东千佛洞第 2 窟保存的观音救济八难图是印度后期密教影响下的产物。

在印度的救济诸难图中,观音菩萨多身披鹿皮,右手作施无畏印并持数珠,左手下垂持大地升起的莲花。在敦煌石窟的多臂观音经变中,不空羂索观音几乎无一例外地披挂鹿皮。与之相反,其他的观音菩萨均不披鹿皮。

莫高窟第 395 窟新发现的观音救济八难经变,以及藏经洞出土绢画中的观音菩萨救济诸难经变,与印藏地区以及东千佛洞第 2 窟流行的救济八难图有着本质上的区别,两者虽均属于观音信仰大流行下的产物,然而前者是普门品经变中的一部分,属显教绘画。而后者则属密教题材,是观音信仰密教化的具体体现。

敦煌出土绢画中的观音救济八难,其情节有四难、六难和八难几种,是以观音普门品的偈文为依据绘制的。密教题材的救济八难虽与之相类,但其中的救济象难是前者所不具备的。也说明了含有象难、蛇难的救济八难图源自印度,东千佛洞第 2 窟的观音菩萨以及多罗菩萨救济八难曼荼罗接受了印度后期密教的影响。

(附记:以上作品中,笔者做过实地考察的有:阿旃陀第 26 窟像、埃罗拉石窟第 2 窟像、奥兰伽巴德石窟第 7 窟像、拉托那祇厘第一僧院址像、张掖上观音洞第 1 窟像、张掖下观音洞像、敦煌莫高窟第 395 窟像、瓜州东千佛洞第 2 窟像。又,本文插图均由笔者绘制、拍摄。)

① 《天空の秘宝·チベット密教美術展》图版 19 及图版解说,日本东武美术馆、朝日新闻社共同举办,1997 年。

敦煌乘马“日天”和乘鹅“月天”图像研究

张元林

（敦煌研究院信息资料中心）

在敦煌艺术丰富的日、月神图像中，有一类成对组合出现的乘马日神和乘鹅月神图像，它们均作为密教的“日天”（“日光菩萨”）和“月天”（“月光菩萨”）成组出现。据笔者统计，敦煌艺术中这种类型的日天、月天作品共有23例，其中壁画中有15例，藏经洞所出绘画品中有8例。最早者为6世纪前半期所作，最晚者至10世纪末至11世纪初。对这类日天、月图像的研究，不仅可促进我们对敦煌日、月神图像起源、演变的历史的认识，而且还有助于我们进一步认识敦煌佛教艺术的多元性和融合性特征。故此，本文拟对敦煌艺术中的这类图像及其源流作一探讨。

一、敦煌艺术中的乘马“日天”和乘天鹅“月天”图像

在敦煌艺术中，这种类型的图像主要出现在与密教相关的画面中，而且绝大都分都出现于密教的各种观音经变画中，其中又以千手千眼观音菩萨经变为多。如唐朝西天竺沙门伽梵达摩译《千手千眼观世音菩萨广大圆满无碍大悲心陀罗尼经》所载：“是时当有日光菩萨、月光菩萨与无量神仙，来为作证，益其効验。”[①]日、月光菩萨分别为受持此经者和行者演说咒语。其基本的图像为：红色圆轮中着菩萨装的日天（日光菩萨）趺坐于呈正面姿的五匹马的马背上，浅色（或白色）圆满轮中着菩萨装的月天（月光菩萨）趺坐于呈正面姿的五只鹅的鹅背上。

1. 石窟壁画中的乘马“日天”和乘天鹅“月天”图像

敦煌石窟中的这种类型的日天、月天图像，又可分为两种：一种是主尊着菩萨装，乘坐于由驷马或四鹅两两相背而拉的车厢里；另一种则主尊着菩萨装，或乘坐在由五马或五鹅承托的莲华座上，或直接趺坐于马背或鹅背上，马、鹅数量多为五只，也有多达七只的。

1）着菩萨装、乘坐驷马车或四鹅车的日、月天。

这种类型的日、月天图像，在敦煌艺术中只见一例，绘于西魏时期开凿的莫高窟第285窟中。在第285窟西壁上方两端相对位置，分别绘有密教的日光菩萨和月光菩萨。在西壁上方南端的白色圆轮内，日光菩萨头着高髻，双手合十，呈正面向，端坐于一驷马二轮厢车

---

① 《大正藏》第20册，第108页。

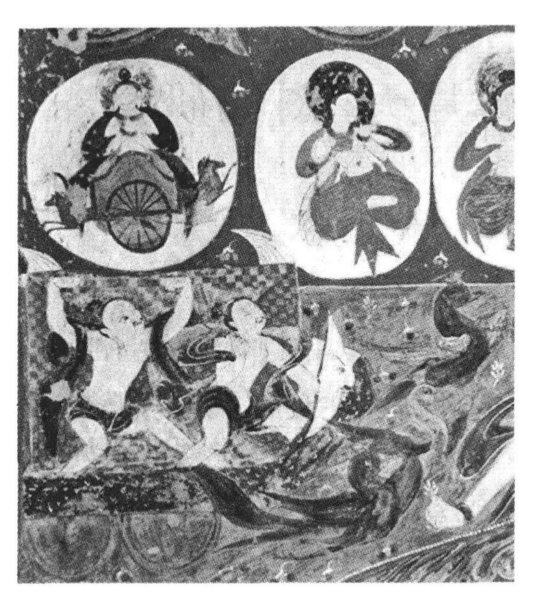


图1 日天及凤车武士 莫高窟第285窟 西魏(孙志军摄)



图2 月天及狮车武士 莫高窟第285窟 西魏(孙志军摄)

中。驷马两两相背,分别牵车厢两端,向相反方向奔跑,以象征日天昼夜不停,巡视四方天界。在日天的圆轮下面,还画有一辆三凤驭车,向西壁中央主龛的方向疾速奔跑。凤车上有两力士,一前一后,其中前者一手持一人面盾牌,一手高高扬起,似作驭车状;后者高举双手,似用力托着上方的日轮(图1)。在方形车篷的两端,分别向上伸出一羽状物的一角。日天圆轮一侧,有七个椭圆形圆轮,内各有一身着犊鼻裤的外道人物形象,当为日天眷属。

在本窟西壁北侧上方与日天相对应的位置还画有月天及其眷属众神。月天的圆轮虽然画面剥落严重,但尚能看到一身与日光菩萨着装相同的人物形象,呈正面姿坐于车厢内,双手交叉于胸前。车厢南侧还依稀可辨两只鸟头和翅膀的部分。显然,这是月天。在月天的圆轮下面,绘有三只狮子牵拉着的一辆车,车厢内有二身力士,一前一后,后者高举双手,似作托月轮状(图2)。

第285窟的这种日、月天图像也是敦煌艺术中最早出现的日、月天图像。不过,在昙花一现后便迅速消失,在之后的敦煌石窟再也难觅其踪影。一直到中唐时期开始,乘马、鹅的日、月图像又再次出现在敦煌石窟和绘画作品中。不过,从图像来看,这些日、月天图像在构图形式与第285窟的同题材图像又有所不同。

2)着菩萨装、坐在马和鹅背上的莲华座上或直接坐于马背和鹅背上式的日、月天。

这种类型的日、月天图像,在石窟中共有14例,是伴随着唐代的密教经变画一起出现的,多为8世纪晚期—10世纪初期作品。多绘于洞窟东壁门南、北两侧的经变画中。如中唐第144窟东壁门北千手钵文殊变中的日天、月天图像。日天位于赭红色的圆轮内,头戴菩萨冠,身披璎珞、披巾,结跏趺坐于由五匹马承托的莲华上。五匹马个头壮硕,皆面向前呈卧姿。中间一匹呈正面姿,其左右各两匹分别略朝两

侧(图3)。月天位于浅色月轮内,着菩萨装,结跏趺坐于由五只鹅承托的大莲华上。五只鹅皆张双翅。中间一只鹅呈正面姿,其左右各两只分别略朝向两侧(图4)。当然,这种类型的图像在保持基本图像特征的同时,也出现了一些变化和创新。如榆林窟第38窟窟顶东、西披上的日天、月天形象,均着菩萨装,戴化佛宝冠,趺坐于由五只白鹅承托的大莲华座上,双手置于腹部。日天手中捧一红色小日轮,日轮内所绘形象已经模糊,但月轮内所绘树的图像仍十分清晰;日天、月天左右两侧还各立有一身胁侍菩萨。这些都反映出这种类型的日、月天图像的一些新变化。



图3 日天 莫高窟第144窟 中唐(宋利良摄)

总体来看,敦煌石窟中这两种类型的乘马"日天"和乘天鹅"月天"形象,在保持图像共性的同时,也有各自的不同。一是前者的主尊虽然呈正面姿,但驷马、四鹅却呈两两相背而驰的侧面姿,而后者的主尊、马皆呈正面姿;二是前者的主尊乘坐于由马或鹅牵拉的无辕车厢内,而后者则没有车辂,主尊坐在马和鹅背上的莲华座上或直接坐于马或鹅背上。



图4 月天 莫高窟第144窟 中唐(宋利良摄)

2. 藏经洞所出绘画品中的乘马"日天"和乘天鹅"月天"图像

除了洞窟壁画外,在敦煌藏经洞所出绘画品如敦煌绢画、麻布画中也有这种类型的日、月天图像,笔者共发现了8例。如在现藏于法国吉美博物馆的一幅五代时期的《如意轮观音图》[①]和现藏于印度博物馆斯坦因收集品的一幅《千手千眼观音图》上,马和白鹅的数量都是五只。只是前者形体描绘得都较小,后者则较壮硕。马与鹅的姿势均与壁画同[②]。又如现藏于新德里印度国立博物馆斯坦因收集品的一幅制作于晚唐时期的《千手千眼观音图》上,五马和五鹅均呈正面姿,形体壮硕。这些图像,与敦煌壁画中的绝大多数同类图像是一致的。

---

① 《西域美术·伯希和收集品》I,讲谈社,1994年,图版81-1及图片说明。

② 《俄藏敦煌艺术品》第1册,上海古籍出版社,1997年,图片67a。

二、图像与相关文本描述的比较

1. 相关佛经文本

日天(日光菩萨)、月天(月光菩萨)的图像虽然早在6世纪中期就已经出现在敦煌石窟中了,但我们现在看到的最早的描述乘马日天和乘天鹅月天具体形象的相关汉文材料,却是8世纪时汉译密教类经典中的相关记载。

这类经典中较早的是唐代善无畏三藏(Subhakarasimha,637—735)所译的《尊胜佛顶真言修瑜伽》中的相关描述:"又南门西面日天子并后,乘五马车,两手把开莲华坐圆轮。七曜各其本色,手执本印,在日左右围绕。门东面月天子并后,乘五鹅车,手执风幢上伏兔,坐白月轮中。二十八宿各执本契,随本方色状若天形,绕月天而坐。"①

同一时期,曾与善无畏一起译经的沙门一行(673—727)也在所撰《大日经义疏》中有过相似的描述:"释天眷属之南置日天众在八马车辂……西门之南与日天相对应置月天,乘白鹅车辂,于其左右置二十七宿、十二宫神等以为眷属,中并二妃在其左右。日天在八马所拉的车辂中,其二妃在其左右。"②在与日天相对应的位置,月天乘白鹅车辂。在月天左右有二十七宿、十二宫神等作为其眷属。

而较为详尽的描述,见于唐代罽宾国三藏般若力(Prajnapala,758年入唐)所译的《迦楼罗及诸天密言经》:"又于梵天帝释次上,书日月天。日天作天王形,被甲于金车上,交胫而坐,以四匹花聪马驾之,马首两左两右。日天左手持越斧,下抚左边青衣童子头;右上手持三股长柄叉,下手抚右傍青衣童子首。车厢内日天前有一小童子而作金色御马也。天王发黑色,螽髻宝冠,身首皆有圆光,外以日轮环之,日轮赤色,文如车轮。二青衣童子并御马于车厢内立,出胸已上。日天首光青,身光像色也。又月天形貌类日,左手柱铁斧,右手上柱兽面二股叉,下二手又抚左右二朱衣童子头。月天身首光外如日轮环之作黄色,有车轮文。又已初月从车厢两傍起向环外绕之,月作浅青色。其月之二尖处于环上当半而相柱也,有四苍鹅绕车而飞,其日月二天王车但有厢及轮毂而无辕也。"③

虽然各文本对这类日天、月天形象的描述有一些的差别,但对其基本图像特征的描述却是相同或大致相同的。即:均坐于圆轮中,或以菩萨形,或以天王形出现,或着发髻,或戴宝冠;坐于宝莲华车辂中,只有厢和轮而无辕;其中日天车辂由四马或八马所驾,月天车辂由四白鹅所驾。

2. 图像与文本的比较

从作品实例与文本描述相对比来看,敦煌艺术中所见的这23例乘马或鹅的日、月天图

① 《大正藏》第19册,第378页
② 《卍新纂续藏经》第23册,第326页。
③ 《大正藏》第21册,第334页。

像,大体上与上述经典记载相符。如日天、月天均以菩萨形象出现,着宝冠。日天乘马,月天乘鹅等。但同时,在图像的细部表现上也发生了一些变化。如有的日天、月天并没有坐莲华座,而是直接结跏趺坐于五匹马背上或五只鹅背上,有的马、鹅的数量则多达分别是七匹/只。如前所述,更大的变化表现在榆林窟第38窟窟顶西披上的月天图像上。

同样,藏经洞所出绘画品中的这种类型的日、月天图像,也在细节表现上发生了一些与文本所载相矛盾的地方。如现藏于英国博物馆的一幅五代时期的《千手千眼观音菩萨图》上的日天、月天,在左侧榜题为“日光菩萨”的红色圆轮内,菩萨形的日天却坐于五只白鹅背上,而右侧榜题为“月光菩萨”的浅色圆轮内,菩萨形的月天则坐于五匹白马背上[①]。在现藏于英国博物馆的一幅中唐初期的《千手千眼观世音菩萨像》中:在白色圆轮内的菩萨形人物直接趺坐于五匹马的马背上,而红色圆轮内的菩萨形人物则直接趺坐于五只鹅背上[②]。《西域美术》关于此幅图的说明中也注意到了这相反的配置,但依旧认为右上角红色圆轮坐于鹅背上的为月天,左侧白色圆轮中坐于马背上的是日天[③]。

笔者以为,日、月天图像上这些看似不合仪轨的表现方式,或许透露出这样一种信息:敦煌艺术日、月天图像的制作者或者说当时的佛教供养者们,在日天、月天的图像特征差别的认知上存在着一定的混淆,甚至对这种混淆并不是很在意。

三、与其他地区同类作品的比较

在敦煌艺术中,这种乘马或乘鹅的日天、月天图像,一开始起便是作为一对密教的神祇而组合出现的。在敦煌之外的其他地区的佛教艺术和非佛教艺术中也出现有乘马的日神(日天)和月神(月天)的形象。但它们或成对出现,或日神单独出现。下面,分别以印度雕刻、巴米扬石窟、克孜尔石窟壁画和青海都兰所出织锦等造像作品中的同类作品为例,从图像上与做一比较。

1. 与印度、巴基斯坦、尼泊尔的同类作品的比较

印度古代神话和印度教中的日神(太阳神)为Surya,我国汉译为苏利耶。有关苏利耶的雕刻作品,在今天的印度仍大量存在。从公元前3世纪到公元19世纪,皆有作品留下来。印度学者桑底·拉奥·那伽(Shanti Lal Nagar)所著的《苏利耶与太阳崇拜》一书中,收录近百件印度、尼泊尔发现的从公元前3世纪至公元18世纪的太阳神雕刻作品[④]。从印度现存的太阳神雕刻来看,其基本构图是:苏利耶站立在由七匹或四匹马拉的车中央,

① 《西域美术·大英博物馆斯坦因收集品》1《敦煌绘画》I,讲谈社,1982年,图版18、18-9。

② 《西域美术·大英博物馆斯坦因收集品》2《敦煌绘画》II,讲谈社,1982年,图版6-2、6-3。

③ 同上,第304页。

④ Shanti Lal Nagar, *Surya and Sun Cult in Indian Art, Culture, Literature and Thought*, New Delhi: Aryan Books International, 1995.

其顶有头光，双眼直视前方，周围有侍卫。其中以七匹、四匹马拉车者为多。就中，印度太阳神雕刻中最有代表性的是雕刻于公元前1世纪左右的菩提伽耶围柱上的太阳神苏利耶浮雕。苏利耶站在驷马驾的二轮战车中央，四匹马左右两端分为二，皆前蹄腾空，相背而驰。其左右各有一女神形象的侍卫，皆作向两侧拉弓射箭状(图5)。而与莫高窟第285窟日天形象最相似的一例，是现藏于马吐腊博物馆的贵霜时期的一件太阳神雕刻。在四匹马两两相背所拉的车辂上，苏利耶露出上半身，呈正面坐姿，有背光与头光，两边厚厚的头发长披至肩，双手各持一物(图6)。而印度苏利耶雕刻中的大部分作品，则与敦煌艺术中另一类乘坐于马背上的日天图像很相似，即五马或七马皆以中间的那匹乘马为中轴，向着两边相反方向行进。

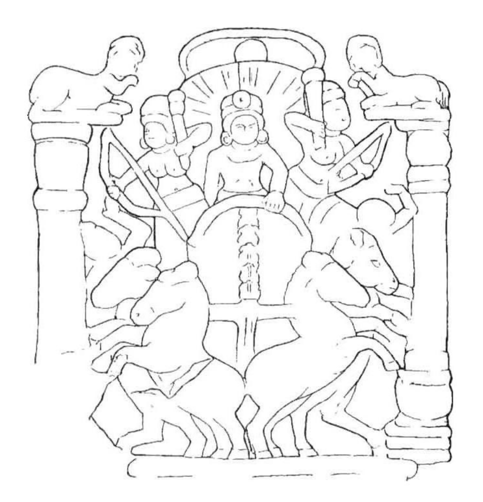


图5 太阳神苏利耶 印度菩提伽耶大塔栏楯 公元前1世纪(赵蓉绘)



图6 太阳神苏利耶 印度马土腊博物馆藏 贵霜时期(赵蓉绘)

除了印度本土外，在属于犍陀罗故地的巴基斯坦斯瓦特地区也发现了与莫高窟第285窟日天形象相近的雕刻作品。如现藏于斯瓦特考古博物馆的一件公元3—4世纪的仿科林斯式建筑柱头上部正中央，即雕出一乘驷马车的太阳神。四匹马两两相背，前蹄腾空，向着相反的方向飞奔，位于车厢内的太阳神及原本牵着马缰绳的手部皆毁(图7)[①]。类似的柱头，在斯瓦特河谷的其他建筑遗址中还可见到。

2. 与巴米扬石窟同类作品的比较

在巴米扬第111窟、第155窟和第330窟中，也绘有乘马或乘鹅的日天、月天图像。如第111窟北壁龛外两侧上角分别绘有乘驷马车的太阳神和乘天鹅车的月天形象。特别是月天形象，虽然画面剥落严重，但仍隐约可见车厢中央站立着的天神形象轮廓，以及车厢两端

① 日本放送协会编《パキスタン・ガンダーラ美术展图录》(Catalogue for the Exhibition of Gandhara Art of Pakistan)，日本放送协会(*NHK*)，1984年，图版Ⅳ—15，第82页；解说Ⅳ－15，第170页。

两两相背的四只天鹅形象①。而第155窟则只是在龛顶绘出一身太阳神,不见月神。画面上,太阳神站于驷马车上,驷马两两相背而驰。太阳神两侧各有一身侍卫手持弓箭作向下射击状(图8)。其基本构图与前述印度菩提伽耶的苏利耶图像一致。而第330窟的日天、月天分别位于“涅槃图”的两上角。日神或月神立于由马或鹅所牵的车厢中央,左右两侧各立一身侍卫,马或鹅两两相背,向相反的方向奔跑。虽然由于画面褪色严重,马或鹅的具体数量难以判明,但其整体构图则与莫高窟第285窟日天、月天的十分接近。



图7 雕有驷马车上的太阳神的石柱头 巴基斯坦斯瓦特博物馆公元3—4世纪(赵蓉绘)



图8 太阳神(密特拉神) 阿富汗巴米扬第155窟公元6—7世纪(赵蓉绘)

3. 与龟兹石窟中同类作品的比较

在新疆龟兹石窟窟顶所绘“天象图”中,也有多例乘马或乘鹅的日天、月天图像,多与敦煌第285窟中的日天形象相似。如克孜尔第17窟、库木吐拉第23窟、森姆塞姆第11窟、克孜尔尕哈第11窟、克孜尔尕哈第46窟等。特别是克孜尔第17窟的日天图像,在一圆轮中,着菩萨装的日天呈正面姿,交脚坐于由二马相背而的牵的马车上,马一左一右朝向完全相反的方向,与第285窟日天图像图像部分相同。不过,龟兹石窟的日天图像,也只有圆轮内乘马车的日天形象,而无下方的虎车武士和手持弓箭的侍卫。

① 京都大学考查队、樋口隆康编《バーミヤーン——京都大学中亚学术学术调查报告》,同朋舍,1983年,第1编·图版编,图版11-1;第3编·本文篇,第79页。

4. 与青海都兰织锦上的太阳神图像的比较

除了石窟外，在青海都兰唐代吐蕃墓葬群中也出土了数件织有太阳神图案的织锦残片。许新国先生根据图案的不同，将其分为 A、B、C 三种类型。其中的 B 型太阳神锦上，是一组六马拉车的群像。六匹有翼的神马分成两组，列于车体两边，三三相背而驰。车内莲花形宝座上，太阳神手头戴菩萨宝冠，身穿尖领窄袖紧身上衣，交脚而坐。太阳神的旁边是两个侧面向的持王仗戴圆帽的人物，似为卫士；C 型太阳神锦上，太阳神与前述两件相比已大为简单，头戴宝冠，身穿窄袖圆领衣，坐在车体上。车辐呈放射状。两面为驷马两两相背，向着相反的方向奔驰。他并将这三种太阳神图案中 B、C 型与第 285 窟的日天图像进行了比较研究，认为其中的 C 型太阳神图像与第 285 窟的日天图像有更多的相似之处①。

通过上述图像对比，我们可知：敦煌第 285 窟的日天形象，既具有印度贵霜苏利耶雕刻、克孜尔石窟在圆轮中乘驷马车、马两两相背而驰的图像特征，又具有印度苏利耶雕刻、巴米扬日神图像中有武士、侍卫的随车护卫的形式。而第 285 窟的月天图像，则与巴米扬第 330 窟的月天图像有着共同的图像特征；但同时，因为在下方增加了狮车及武士，因而使其显得比巴米扬第 330 窟的月天图像更加丰富。可见，日天形象虽然在不同地域、不同宗教中的角色和地位有所不同，但在长达十多个世纪的漫长的传播过程，作为印度教、西亚和中亚诸宗教中的太阳神的日天形象的基本特征之一，即以最中间的那匹乘马为中轴，两侧的马向着两边相反方向行进的构图形式一直保留了下来。敦煌的乘马或鹅的日、月天图像，不论是第 285 窟类型的，还是其他类型的，在总体构图上并没有脱离这一基本构图形式。但在印度，并没有发现这种类型的月天图像。

四、敦煌艺术中乘马日天和乘鹅月天的图像源流

不论从汉译经典记载还是从作品实例看，敦煌艺术中的这种类型的日、月图像皆与密教及其艺术相关。但如前所述，在敦煌之外的印度、犍陀罗和中亚艺术中，情况却并非如此。也就是说，这种类型的日天、月天图像，并不是印度密教或中国密教及其艺术的独门产物，其出现要早于密教及其艺术的产生。那么，敦煌艺术中的这类日天、月天的图像源头究竟在何处呢？

笔者以为，敦煌艺术中这两种类型的乘马日天和乘鹅月天，虽然细节表现各有千秋，但乘马、乘鹅却是其最基本的、共同的图像特征。同时，与前述同一些同类作品不同，敦煌艺术中的日天、月天从一开始起，就不是单一出现的，而总是成对组合出现的。这就意味着，敦煌的日天、月天，其图像的直接源头也应当是共同的。因此，笔者以为，找到了敦煌最早出现的第 285 窟日天、月天的艺术源流，也就等于找到时打开了敦煌艺术中这类图像源流的钥匙。

---

① 许新国《青海都兰吐蕃墓出土太阳神图案织锦考》，《中国藏学》1997 年第 3 期，第 67—81 页。

1. 第 285 窟乘马车和凤车日天图像的源流

对于敦煌艺术中的日天图像，特别是第 285 窟日天的图像来源，学术界较早就予以关注。段文杰先生认为其驾驷马车乘的图像渊源最早可上溯至希腊神话乘驷马战车巡游天际的太阳神阿波罗形象[①]，贺世哲先生认为它从印度古代神话中的太阳神苏利耶形象演化而来，而克孜尔第 17 窟日天图像则是其直接的图像源头[②]。在此基础上，姜伯勤先生又推定了其最近的图像来源，即祆教的密特拉神。他将本窟西壁所绘的日天形象的图像源头比定为波斯—中亚祆教的密特拉神，并认为这一图像是由嚈哒人传入敦煌的[③]。笔者在姜先生的观点的基础上，也进一步推论第 285 窟月天图像亦有着同样的图像来源。笔者更以为，它们经中亚地区传入敦煌，且很可能由流寓敦煌的粟特人团队传入[④]。这一看法主要基于以下几点理由：

首先，应该指出的是，第 285 窟完整日天图像，应该由圆轮中的日天形象本身和圆轮下方的凤鸟拉的车驾这两部分组成。因此，在解释它的图像来源时，不应把它们割裂开来。但前述研究者多只注意到了第 285 窟日天图像的上半部份的圆圈和其中的图像，而忽略了下半部图像，即圆轮下方的凤车和武士。

其次，笔者认为前述许新国对都兰织锦中太阳神图案的研究对我们认识敦煌乘马型日天的图像源流极富启发意义。许新国先生在探讨青海都兰吐蕃墓出土织锦上的太阳神图案时认为，与亚述和埃及的浮雕中马车均采用侧视的形式不同，希腊人亦同时开始了正视的形式。该形式被波斯祆教的密特拉图像所采用，并且没有经过印度，直接到达了中亚和中国西北的佛教都市，在这里与太阳神苏利耶的形式相结合。而与此同时，希腊的这种马车正面画法也随着亚历山大的东征传到了印度，融合了本土的文化因素，并扩大到中印度，同日天相结合而又融合到密教艺术之中[⑤]。朱天舒在对克孜尔石窟太阳的专题研究中，注意到了克孜尔第 17 窟与敦煌第 285 窟太阳神图像之间的共性，强调了希腊和伊朗图像对克孜尔太阳神图像的影响[⑥]。

从目前世界各地博物馆所收藏的丰富的古希腊、罗马、古代波斯、印度和中亚等地的相

---

① 段文杰编著《敦煌石窟艺术・莫高窟第 285 窟》，江苏人民美术出版社，1994 年。

② 贺世哲《敦煌莫高窟第 285 窟西壁内容考释》，敦煌研究院编《1987 年敦煌石窟研究国际讨论会会文集・石窟考古编》，辽宁美术出版社，1990 年。

③ 姜伯勤《中国祆教艺术史研究》，三联书店，2004 年，第 203- 216 页。

④ 张元林《粟特人与第 285 窟的开凿》，载《2005 云冈国际学术讨论会文集・研究篇》，文物出版社，2006 年，第 394 -406 页；张元林《莫高窟第 285 窟日天图像的粟特艺术源流》，《敦煌学辑刊》2007 年第 3 期；Zhang Yuanlin："Dialogue among the civilizations: the origin of the three Guarding deities' images in Cave 285, Mogao Grottoes", *The Silk Road Journal*, 6:2, (winter/spring 2009), pp. 33 -48.

⑤ 前揭许新国文，第 80 页。

⑥ Zhu Tianshu（朱天舒）："The Sun God and the Wind Deity at Kizil", *Ēērān ud Anērān. Studies Presented to Boris Il'ič Maršak on the Occasion of His 70th Birthday*, eds. M. Compareti, P. Raffetta and G. Scarcia, Venezia: Libreria Editrice Cafoscarina, 2006, pp. 681- 718.



图9　绘有乘太阳车的赫利俄斯形象的希腊陶罐
纽约大都会艺术博物馆藏　公元前500年(张元林摄)

关作品来看,他们的这一观点是恰当的。这些不同地域、不同时代的相似作品,较为清晰地勾勒出了乘马日天图像的传播轨迹。如纽约大都会博物馆展出的一件公元前500年铭的古希腊陶制油瓶的图案上,太阳神的驷马车乘呈正面姿,没有直接表现出车厢,而由太阳神和他手中的缰绳来暗示(图9)。印度现存最早一件制作于公元前3世纪的苏利耶形象的陶土圆盘上,苏利耶站在一辆四匹马拉的二轮车上,手持弓箭,旁边有一驭车者,左手拉缰,右手握一棒形物,似正在驱马。四匹马一字排开,向着同一方向奔驰。这种形式,仍然保留了希腊—波斯一线太阳神的早期图像形式。而公元前1世纪的菩提伽耶围柱上的苏利耶雕像及其车驾、马乘,都已经呈现出正面的姿态。到了公元2—4世纪的贵霜王朝时期,从前述斯瓦特考古博物馆所藏的犍陀罗佛教艺术遗址的柱头雕塑到印度本土的马土腊地区,则出现了乘着驷马车的日天形象,驷马两两相背而驰。到了6—7世纪左右的巴米扬石窟,太阳神图像的这种构图形式又在集各种相关图像模式的基础上进一步发展,既有了像第111窟、第155窟那样的图像模式,又有了像第330窟那样的简约模式。再向东移,其基本图像模式又被龟兹石窟天相图中的日天图像吸收。

第三,据学界研究,太阳神密特拉神信仰至少在公元前1500年左右就在印度—波斯出现了,它是雅利安人共同崇拜的对象。后来它被波斯兴起的琐罗亚斯德教(祆教)吸收,仍以太阳神的角色出现,在成书于约公元前1000年的琐罗亚斯德教圣书《阿维斯塔》中有大量赞颂它的诗句。其基本图像为身披铠甲或战袍,手持长矛或剑,立于由四马或七马拉的战车中,左右有手持弓箭的武士护卫。其中最具代表队性的图像,就是巴米扬第155窟天井中的太阳神图像。这身太阳神图像,被多位学者认为是祆教密特拉神或其翻版。长期致力于中亚艺术和巴米扬石窟研究的田边胜美教授的研究表明,巴米扬石窟太阳神经由粟特—吐火罗传播而来①。法国学者黎北岚(Penelope Riboud)也认为:苏利耶神从伊朗神那里借来了

① 关于巴米扬石窟的年代,学术界分歧较大。详见晁华山著《佛陀之光——印度与中亚佛教胜迹》,文物出版社,2001年。

许多形象特征，而密特拉神本身则从阿波罗神那里继承了某些特点[①]。在法国巴黎私人收藏的一件北朝时期入华粟特人石棺床围屏上，四只胳臂的密特拉神头上戴着花环，穿着胸甲，没有了车乘，而是坐在莲花座上，两边有两个拉弓的侍者。虽然没有了车乘，但仍然保留了拉弓的侍卫这一图像特征[②]。

笔者以为，第285窟日天图像实际上是上述诸种图像元素的集合体。其上半部图像，即圆轮中乘坐于两两相背的车厢中的日天图像，与前述印度马土腊博物馆所藏贵霜时期的苏利耶雕刻、巴米扬第330窟日天图像，以及新疆克孜尔石窟第17窟的日天图像，最为接近。而下半部图像，即圆轮下方的风车和车上的武士图像，其实是以前述印度菩提伽耶围柱上的苏利耶雕刻为代表的有侍卫守护的苏利耶图像，以及巴米扬第111窟、第155窟为代表的密特拉图像元素的变种。且笔者以为，这一转变既不是由不信佛教的哌哒人完成的，也不是从敦煌才开始的，而是由居于两者之间的中间一带、既信奉祆教又信奉佛教的粟特人完成的。

这一观点，也可由第285窟的摩醯首罗天图像予以佐证[③]。20世纪60年代，曾在今塔吉克斯坦片吉肯特壁画中发现了一身穿甲胄、三头四臂、上臂分执弓和三叉戟的摩醯首罗天形象。在其腿部右下侧题有粟特语铭文，经识读，为Veshparkar，即粟特语中的“风神”之意。由此，我们知道了摩醯首罗天即是粟特人所信奉的祆教的风神这一事实。而更引人注目的是，在第285窟摩醯首罗天头上所戴宝冠中还有一身两只手分别握着一条似鼓满风的口袋（或披巾）的两端的风神形象。这种风神形象，与巴米扬第155窟太阳神两侧的风神以及克孜尔第38窟天井中的风神十分相似，却与中国传统的风神形象相去很远。显然，它的艺术源头不在中国，而是来自西方、中亚。

此外，绘于摩醯首罗天图像下方的鸠摩罗天手中的葡萄或许也可以作为第285窟日天与粟特人之间关系的另一旁证。在佛教经典中并没有见到葡萄是摩醯首罗天（或Veshparkar）和鸠摩罗天（或祆教的胜利之神）手中持物的相关记载。而葡萄是粟特人物质文化的代表性物种之一。早在《后汉书·西域传》中就载粟特“出马、牛、羊、葡萄诸果。出美葡萄酒，其地水美故也”。

2. 第285窟乘鹅车月天图像的源流

同样，笔者以为，第285窟完整的月天图像，应该由圆轮中乘坐天鹅车和月天形象本身及圆轮下方的由狮子拉着的车驾这两部分组成。因此，在解释它的图像来源时，不应把它们割裂开来。

如前所述，与大量遗存的太阳神图像相反，不论在印度的印度教雕刻还是佛教雕刻中，

① 黎北岚《祆神崇拜：中国境内的中亚粟特聚落信仰何种宗教？》，荣新江等编《粟特人在中国：历史、考古、语言的新探索》，中华书局，2005年，第416—429页。

② 曾布川宽《中国出土のソグド石刻画像试论》，《中国美术的图像学》，京都大学人文科学研究所，2006年，第97—182页。

③ 张元林《观念与图像的融合——莫高窟第285窟摩醯首罗天图像研究》，《敦煌学辑刊》2007年第4期，第251—256页。

都没有发现乘天鹅车的月天图像。但是,在印度以外的地区,如中亚的巴米扬石窟和敦煌石窟却可见到。无独有偶,无论在西北印度的犍陀罗还是本土印度的抹菟罗,涅槃图中均没有出现"摩耶夫人奔丧"这一画面,而在中亚如巴米扬、新疆和敦煌以及中国内地却有表现。这两起事实表明,在印度本土,不论是印度教艺术还是佛教艺术中,对代表女神一系月天的崇拜并不十分流行。宫治昭先生认为,中亚涅槃图中始出现"摩耶夫人奔丧"这一画面,其背景很可能就是受粟特和中亚地区盛行"女神崇拜"文化之影响。他并认为:"巴米扬 330 窟出现日天、月天形象,也使人想起与娜娜女神所持的日月以及密特拉教图像中日天、月天象征主义表现之间的关系。"①

笔者以为,作为乘马日天的对应图像,乘鹅月天图像出现于巴米扬石窟第 111 窟和第 330 窟,其实也有着相同的背景,其直接的图像源流就是在小亚细亚神话和中亚地区广为盛行的"女神信仰"。早在希腊艺术中,女神就与鹅结下了缘。在一件做于希腊米诺斯时期(公元前 3000—1450 年)的"大地之母"雕像上,我们可以看到这位女神由两只天鹅相伴。而我们又在敦煌和巴米扬的佛教的月天图像中看到了鹅的身影。

第 285 窟月天圆轮下方所绘的三狮车,同样也使我们联想到了女神娜娜(Nana)。本来在琐罗亚斯德教经典《阿维斯塔》中,主生育和丰饶的女神为安娜希达,但后来以狮子为坐骑的娜娜女神似乎取代了其地位,集众多功能于一体。据研究,这位娜娜女神有着多元的功能和外形,她有时是月天的女儿,有时又是太阳神的妹妹。其图像志中一个很重要的特征就是狮子座骑②。这一方面最有代表性的例子就是片吉肯特 2 号大厅壁画中骑着狮子的娜娜女神的图像。又如现藏于日本 MIHO 美术馆的一件被认为是北齐时代(550—577)的粟特人石棺床围屏上,就有一个头戴花冠、左右两手分举日、月的粟特女神形象,其坐骑即为双狮头象征的狮子座。

第 285 窟的月天图像同时具备了天鹅和狮子这两个与女神相关的图像特征。这正显示出本窟的月天图像中融入了设计者或工匠对于中亚地区佛教的月天和祆教的娜娜女神图像特征的理解,并在图像上作了一定的变化。

3. 敦煌艺术中其他乘马的"日天"和乘鹅的"月天"的图像来源

除了第 285 窟日天的驷马和月天的四鹅呈两两相背而驰的姿势外,敦煌艺术中的其他同类的图像皆采用了呈正面的姿势,它们都出现在表现密教观音神通的经变画中,且都是唐及以后的作品。如果从它们出现的时代及所在的画面看,不能排除这些图像是随着印度密教及其图像从印度传入的可能性。即有这样一种可能性:中亚的这种乘马或乘鹅的日、月天

---

① 宫治昭著,李萍、张清涛译《涅槃和弥勒的图像学——从印度到中亚》(涅槃と弥勒の图像学——インドから基央アジアへ),文物出版社,2009 年,第 472 页。

② 有关娜娜女神的综合研究,请参考 Madhuvanti Ghose,"Nana:The'Original'Goddess on the Lion",*Journal of Inner Asian Art and Archaeology*,I,2006,pp. 97—112;姜伯勤《中国祆教艺术史研究》,第 254—255 页。

图像传到印度后被印度的密教艺术所吸收，然后又传到中国。因此，敦煌密教观音经变中的这类图像，或许如许新国认为的那样，是印度密教中的日天图像的中国版，或者至少受到了印度密教艺术的影响。但是，如果考虑到我们至今没有在印度佛教艺术中见到乘鹅的月天图像这一因素的话，那么另一种可能性更大一些，即：虽然敦煌这种着菩萨装的日、月天趺坐于马背或鹅背上的图像大量的从中唐时代才出现，即8世纪中后期才出现于密教艺术中，但与第285窟的日、月天图像一样，其最早的源头也应该在中亚地区。

现藏于美国纽约大都会博物馆的一件出自尼泊尔的公元14—15世纪的"月天曼陀罗"布画，是笔者仅见的一例在印度本土之外而与印度佛教艺术密切相关的乘鹅的月神作品。画面上，月天头戴高冠，呈正面姿，高坐于一辆由七只鹅牵拉的车上，七只鹅颈部皆系有缰绳，由车厢内最前方所立的一身驭者双手所牵；月天左、右两侧各立有一身侍卫，手持弓箭，分别作向下方射击状。七只鹅中，两侧各三只鹅分别朝向左、右两侧，但最中间那只鹅并不像其他图像中的那样呈正面姿态，而是整个身体亦朝向右侧(图10)。整幅图像，除了七只鹅外，这件作品在整体构图上与敦煌艺术中的月天图像并不相同，但却与印度雕刻中的苏利耶十分接近。笔者以为，这样的月天图像，当是受苏利耶图像影响所致。

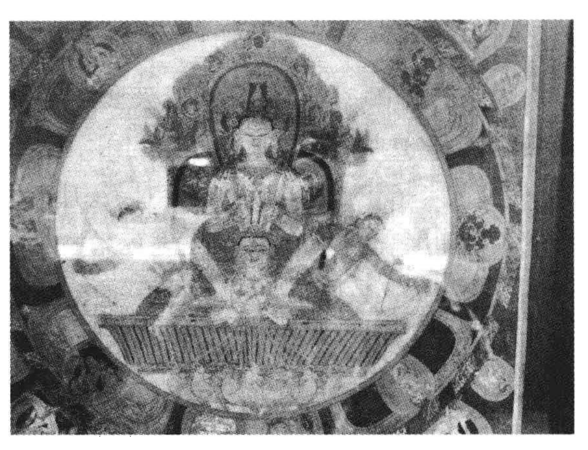


图10　月天曼陀罗　纽约大都会艺术博物馆藏
来自尼泊尔　公元14—15世纪(张元林摄)

那么，这种类型的日天、月天图像，是什么人将它们带到敦煌呢？从第285窟日天、月天所具有的融合诸种艺术的图像特征来看，显然，能创造这样图像的人，其必须既要熟知印度教艺术、印度佛教艺术的相关背景，同时还要对祆教艺术中表达相同理念的图像模式有深入的了解与体会。笔者以为，当时活跃在丝绸之路上的粟特人最有可能。众所周知，粟特人善于经商。汉、唐之间，大批粟特人沿丝绸之路东行移居中国。1907年斯坦因在敦煌汉长城烽燧处发现了约写于公元4世纪的"粟特文古信札"。其中提到了粟特商队沿着敦煌—张掖—武威—金城一直到洛阳一线经商贸易的情况。这些信札表明，至迟在西晋末年，河西、敦煌地区已有来自"昭武九姓"的聚落。在第285窟北壁所绘的供养人中还出现了"清信女史崇姬"、"清女何□"、"清信士滑□安"的供养人名。笔者以为，这三铺说法图供养人中有来自本地粟特人聚落者。其中，"史崇姬"当来自粟特史姓、"清信女何□"当来自粟特何姓、"滑黑奴"和"滑□安"当是与粟特人关系密切的嚈哒人(滑国人)。而且，在比第285窟晚20—30年的第294、第297窟还出现了与同时代的粟特人安伽墓中十分相似的着胡服者所跳的中亚

舞蹈。而据史书所载，在北朝时期的敦煌，还有来自波斯使者长期居住敦煌并在当地产生了一定的影响，如北周敦煌张保起义被平后，众人“乃推波斯使主张道义行州事”[①]。到了唐代，敦煌还有专门的粟特人为主的来自中亚民族的居住村落“从化乡”。近来有学者还在莫高窟中唐时期的洞窟中发现了着吐蕃装的粟特供养人形象和题名[②]。因此，这种类型的日、月天图像在敦煌长期出现，并非历史的偶然。

五、结 语

敦煌艺术中乘马日天、乘鹅月天形象，其图像上既有印度艺术、中亚粟特艺术的元素，又有希腊艺术、波斯艺术的影响，甚至于中国传统神话图像的印迹，可以说是多元文明相互对话，多种艺术相互影响的产物。而日天、月天作为自成组合的佛教神祇出现，其最直接的图像既不是印度，也不是龟兹，而是与巴米扬石窟中的日、月天图像一样，经过中亚粟特地区艺术的改造而传入敦煌。从公元之初一直到公元 13 世纪，地处丝绸之路要冲的敦煌就一直是汇集不同民族和文化的国际性都市，多种文明、多元文化元素在这里相互共存。而敦煌艺术中的乘马日天、乘鹅月天的形象，也正折射出中古时期中国与周边地区的多元文明相互共处、交流与融合的历史。

① 《周书》卷三六《令狐整传》。

② 沙武田《敦煌的粟特胡人画像——莫高窟第 359 窟东壁门上新释读石姓男供养像札记》，见本文集。

西藏西部新出土古代丝织物及其相关问题的研究

——附论唐初经吐蕃通印度之西北道

霍　巍

（四川大学历史文化学院）

本文所称的“西藏西部”，主要指今西藏自治区阿里地区。这一地区与唐代汉文文献中所记载的“女国”、“羊同”等吐蕃西陲边地有着密切关联，在藏文文献中则多记载其为古代“象雄”的属地。由于这一地区扼控着吐蕃通往中亚、南亚的交通要冲，其地理位置十分重要，所以学术界历来都十分关注，并从文献上对这一地区的历史地理、族群关系、对外交通等若干问题做过大量的资料整理与研究工作①。但是，一个不可回避的问题在于，除文献记载之外，与之有关的、相当于唐代吐蕃时期及其以前的考古实物资料在这一地区却十分匮缺，使我们无法从实物材料来和文献记载相互应证，揭示其古代文化的真实面貌。近年来，随着西藏西部地区文物考古工作的不断开展，这种状态正在逐步改善。其中尤其值得注意的，是新近在象泉河上游噶尔县境内古代墓葬中出土了一幅可能是来自汉地的丝织物，其中所包含的大量丰富的历史信息极具研究价值，本文拟以此为中心，展开相关问题的讨论。

一、古代丝织物的发现经过与年代推测

2009年10月，西藏自治区昌都地委副书记程越先生受西藏自治区纪委书记金书波先生委托，给笔者赠送了一本新出版的《中国国家地理》杂志（2009年第9期），上面刊载有金书波先生在阿里实地考察后撰写的《寻找象雄故都穹隆银城》一文，正是在这篇文章的附图当中，笔者第一次看到由金书波先生拍摄的一张西藏西部出土的古代丝织物的照片和相关的一些出土文物。这张丝织物照片下面所附的说明文字为：“这是2006年，在噶尔县门士乡古如加木寺的大门外发现的古墓葬中出土的丝织物，上面有虎、羊、鸟等对称的图案和‘王’、‘侯’等

① 涉及到西藏西部历史上的羊同、女国、象雄等问题的讨论国内外论著颇丰，恕不能一一列举，仅举出以下各例作为代表：周伟洲《苏毗与女国》，收入《唐代吐蕃与近代西藏史论稿》，中国藏学出版社，2006年，第3—27页；才让太《古老象雄文明》，《西藏研究》1985年第2期；王小甫《唐·吐蕃·大食政治关系史》，北京大学出版社，1992年；张云《上古西藏与波斯文明》，中国藏学出版社，2005年；佐藤長《古代チベット歴史地理研究》，岩波书店，1978年；桑山正進《慧超往五天竺国传研究》，京都大学人文科学研究所，1992年；森安孝夫《吐蕃の中央アジア進出》，《金澤大學文學部論集·史學科篇》第4号，1983年；山口瑞鳳《吐蕃王國成立史研究》，岩波书店，1983年。

小篆字，鸟的身上也有‘王’字”[①]。同期刊载的另一张照片为一个木盘上承托着的四件陶器，其说明文字为：“图为门士乡古如加木寺门外古墓葬中出土的陶器”[②]。由此可知两个重要的信息：第一，这座出土丝织物的古墓葬确切的发现地点是在阿里地区象泉河上游噶尔县境内的“古如加木寺”门前；第二，与丝织物同时出土的还有陶器、木器等其他随葬器物。

金书波先生文中的“古如加木寺”是藏文 Gur gyam 的译音，也译作“古鲁甲寺”（本文均采用这一译名），其全称为“穹隆古鲁甲寺”（Khyung lung gur gyam），这是西藏阿里境内唯一保存下来的一座本教寺院。此前笔者也曾从阿里地区方志办公室获得基本相同的信息，称在古鲁甲寺门前，某日因汽车辗压导致地面坍塌，暴露出地下的古墓葬，从中出土有成捆的丝织物和其他文物，已被寺中僧人悉数挖出并收藏于该寺[③]。在这座本教寺院的周边地带，笔者曾经率队在此开展过考古调查，发现有古代城堡、暗道、墓葬、列石遗迹、居住遗址、祭祀遗址等其他古代遗存[④]。这些考古发现足以表明这一区域有着悠久的发展历史，蕴藏着十分丰富的古代文物。因而，综合这些因素来看，这次在古鲁甲寺门前发现古代墓葬并出土古代丝织物和其他随葬品，可以说是在偶然性中寓含着必然性。唯一令人感到遗憾的是，此次发现没有经过科学的考古清理，对于墓葬的构造、随葬器物的埋藏方式，尤其是出土丝织物的总体情况我们无从获知，尚有待于今后相关资料的进一步批露，才有可能作更为深入的研究探讨，但根据现已公布的这幅丝织物的照片，仍可做出一定的考古学年代推断。



图1 阿里出土丝绸

从公布的阿里出土丝织物的照片上观察，这幅丝织物以藏青色和橙黄色双色呈现图案，其构图似可分为三层结构：最下一层为波浪形的曲波纹，类似西方建筑物中的拱形柱廊，每组波浪纹当中各有一对相向而立的对鸟，对鸟身下脚踏着植物纹样，下面有“山”字形的纹样相衬托，波纹中有四蒂纹显现；第二层为如意树构成几何形的空间，在其间布置以双龙、双凤、双羊等，双龙仅具头部，与两两相从的双凤与双羊头向相反，每组动物纹饰在空白处有四个篆字，经笔者初步释读似为“王侯羊王”四字；第三层也为如意树相间隔形成的几何形空间，树之两侧各有一相背而立的狮子，狮子狮口大张，带有三重短羽的双翼，鬃毛上扬（图1）。笔者的释读是否

① 金书波《寻找象雄故都穹隆银城》，《中国国家地理》2009年第9期，第135页。

② 金书波《寻找象雄故都穹隆银城》，第136页。

③ 此系阿里地区方志办公室提供。

④ 霍巍《西藏西部早期文明的考古学探索》，《西藏研究》2005年第1期。

正确，还有待于更多的验证。过去在新疆吐鲁番阿斯塔那墓地隋代墓中也出土过胡王牵骆驼锦，上面织有“胡王”两个汉字①，同时这两个汉字又以倒书的形式排置于正书之下。所以，也有意见认为阿里出土丝绸的“王侯”两字下方的两字是否也应为其倒书形式②。经笔者反复对比，并请四川大学古文字学教授彭裕商先生共同释读，仍认为释为“王侯羊王”四字可能性更大一些，今后若有进一步的证据得出新的释读意见再作讨论。

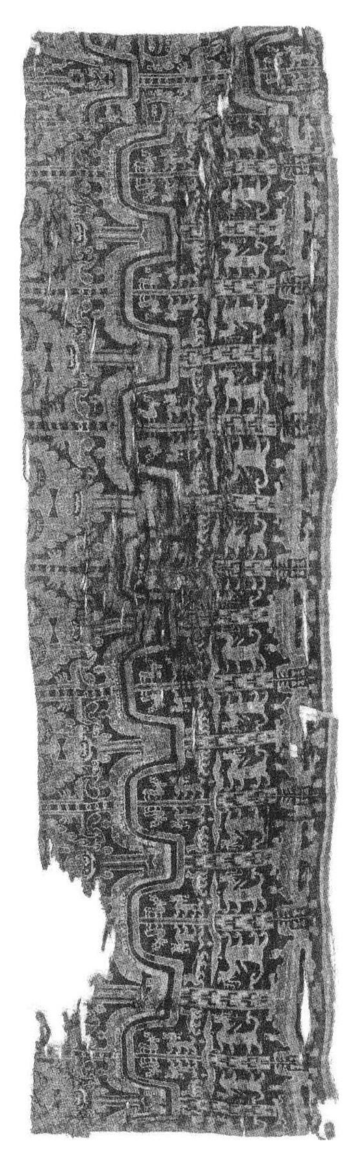


图2　新疆吐鲁番出土的丝绸

与之构图和纹饰较为相近的丝织物标本在新疆吐鲁番、青海都兰吐蕃墓葬当中曾有发现，可作为对比资料。新疆吐鲁番阿斯塔那墓地曾出土有一方藏青地禽兽纹锦（编号为72TAM177:48－1），是在靛青色地上以酱红、土黄、灰兰三色显花，图案是以四神和如意树中夹以各种野兽、禽鸟组成，构图方式与阿里出土的这方丝织物有相似之处（图2、3）③。日本学者坂本和子认为，这种装饰图案汲取了汉锦的风格但更为复杂化，可以考虑其是否即为吐鲁番文书中所记载的“故魏锦”之类④，我国学者周伟洲先生也认为吐鲁番出土的这件织物文饰繁复，“与汉、魏晋以来内地丝绸工艺图案系一脉相承”⑤。赵丰先生将类似这方织物的构图方式称之为“列堞骨架”，指出此类骨架出现在藏经洞发现的早期敦煌织物中，其特点是“涡卷状的云气纹构成曲波形骨架，每层曲波有直线相连，形成类似西方建筑中的拱形柱廊”。并推测“此类锦就应是隋唐文献中记载的‘列堞锦’”⑥。关于这件织物的年代，由于它出土时是穿在墓中男性死者身上的锦袍，墓中伴出有刻写汉字的石墓表，其中有明确纪年“大凉承平十三年”等语，周伟洲先生根据出土的石墓表和木令等考证死者下葬时间即为公元455年⑦。所以，这件织物的年代下限最晚也不会超过455年。此外，1982—1985年，青海省文物考古研究所

① 新疆文物局等《丝路考古珍品》，上海译文出版社，1998年，第130页。

② 此意见系中国社会科学院考古研究所边疆考古研究室仝涛同志见告。

③ 新疆文物考古研究所编《新疆出土文物》，文物出版社，1975年，图版56。

④ 奈良シルクロード博紀念國際交流財團/シルクロード學研究センター《トルファン地域と出土絹織物》，第2节《トルファン出土染織資料解說》，《シルクロード學研究》第8卷，2000年，第117页。

⑤ 周伟洲《试论吐鲁番阿斯塔那且渠封戴墓出土文物》，《考古与文物》1980年第1期。

⑥ 赵丰主编《敦煌丝绸与丝绸之路》，中华书局，2009年，第104页。

⑦ 周伟洲《试论吐鲁番阿斯塔那且渠封戴墓出土文物》。

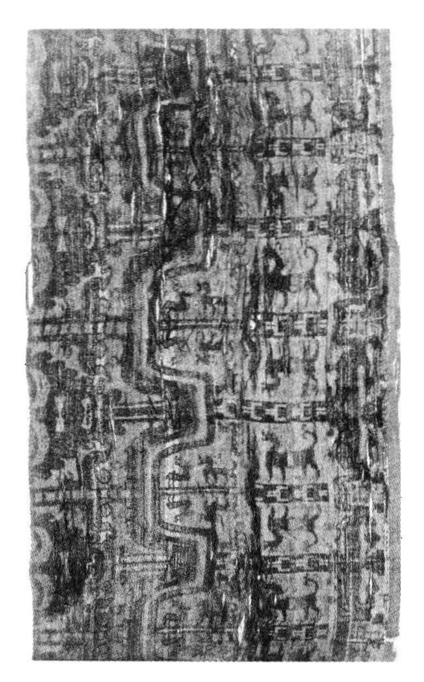


图 3　新疆吐鲁番出土的丝绸局部

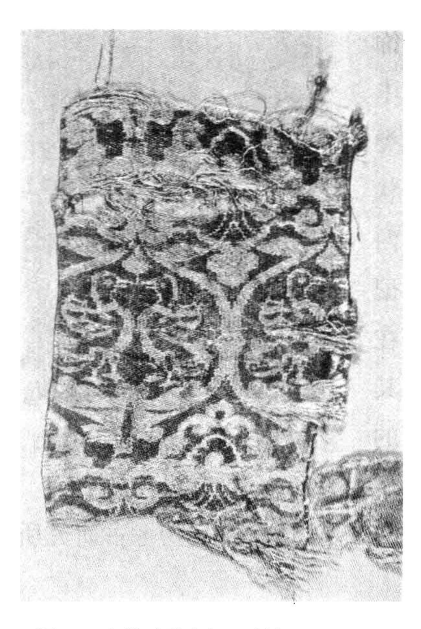


图 4　青海都兰出土丝绸 M1:S36

在青海省都兰县发掘了一批唐代墓葬，墓葬中出土了大量丝绸文物①。其中在都兰热水血渭一号大墓中出土的一件对鸟纹锦采用小花为联纽，形成对波纹骨架排列，各骨架内均填以对鸟纹，对鸟的造型风格与阿里新出土的这件丝织品上的对鸟纹相似，对鸟双脚下也踏着植物纹样(编号为 M1:S36)(图 4)②。都兰热水一号大墓中出土丝织物的年代许新国、赵丰先生将其大体上分为四期，即第一期为北朝晚期，时间约相当于 6 世纪中叶；第二期为隋代前期，约在 6 世纪末到 7 世纪初；第 3 期为初唐时期，约相当于 7 世纪初到 7 世纪中叶；第 4 期为盛唐时期，约为 7 世纪末至开元天宝时期。他们同时还指出，这先后四期当中在丝织物构图上发生的最为明显的转折期是在第一、二期到三、四期之间，即北朝晚期、隋代的丝织物主要流行骨架式排列，到初唐时期虽然还保存着骨架式排列的图案，但团窠式的图案排列方式开始占据主导地位③。按照这一规律同时参照前述新疆吐鲁番阿斯塔那墓地出土丝织物的情况来看④，他们将都兰热水血渭一号大墓这件对鸟纹锦的年代大致比定在 6 世纪中叶至 7 世纪初期这一范围内来考虑。

综上所述，可以归纳出以下认识：第一，阿里新出土的这方丝织物是出土在一座伴出有陶器、木器的古代墓葬当中，出土地点可以确认是位于今西藏西部象泉河上游噶尔县境内的本教寺院古鲁甲寺门前；第二，古鲁甲寺是迄今为止西藏西部地区唯一保存流传下来的本教寺院，在其周围曾经调查发现过包括古墓葬在内的大量文物古迹，所以在这里发现古墓葬并出土丝织物并非偶然，应是同一时期的遗存；第三，在没有其他可供断代的出土器物加以参照的情况下，我们参考新疆、青海、敦煌等地出土丝织物的年代，可将阿里新发现的这方丝织物大致比定在隋至初唐时期。

---

① 有关情况参见许新国、赵丰《都兰出土丝织品初探》,《中国历史博物馆馆刊》1991 年第 15、16 期合刊。

② Regula Schorta, *Central Asian Textiles and Their Contexts in the Early Middle Ages*, Abegg-Stiftu, 2006, fig. 226.

③ 许新国、赵丰《都兰出土丝织品初探》。

④ 赵丰主编《敦煌丝绸与丝绸之路》,第 103—104 页。

二、唐初的“羊同”(象雄)与“王侯羊王”

西藏西部新出土的这方丝织物上织有“王侯羊王”等
汉字,结合吐蕃当时的生产状况来看,可以基本上排除其为本地织造的可能性①,只能是从汉地输入的高级奢侈品。如前所述,在丝织物上织有汉字“王”、“胡王”等字样的情况,曾经也发现在吐鲁番阿斯塔那墓地,该墓地的隋代墓中出土的胡王牵骆驼锦上,便织有“胡王”两个汉字②,这种作法被认为是当时人们印象中的“胡地风情”③。西藏出土的这方丝织物上也织出汉字,含义或许也与之相同。“王侯羊王”四字中的“羊王”,因为“羊”与“祥”谐音,在中国古代历来有隐喻“吉祥”的含义在内。但是,如果再进一步联系到西藏西部特殊的历史背景来考虑,则让人不能不联想到唐初曾经与吐蕃一度称雄于青藏高原的另一个强大的部落联盟——汉文文献中所记载的“羊同”或藏文文献中所称的“象雄”。

关于“羊同”,在《通典》、《唐会要》、《太平御览》等唐宋典籍中多有记载,可分为大羊同、小羊同。如《通典》六“大羊同”条下载:

> 大羊同东接吐蕃,西接小羊同,北直于阗。东西千余里,胜兵八九万人。其人辫发毡裘,畜牧为业。地多风雪,冰厚丈余,所出物产,颇同蕃俗。无文字,但刻木结绳而已。刑法严峻。其酋豪死,抉去其脑,实以珠宝,剖其五脏,易以黄金,假造金鼻银齿,以人为殉,卜以吉辰,藏诸岩穴,他人莫知其所,多杀牦牛羊马,以充祭祀,葬毕服除。其王姓姜葛,有四大臣分掌国事。自古未通,大唐贞观十五年,遣使来朝。④

唐代僧人道宣(596—667)所著《释迦方志》卷上《遗迹篇》第四记载:婆罗吸补罗(北印度)“国北大雪山有苏伐剌拏瞿呾罗国(言金氏也),出上黄金,东西地长,即东女国,非印度摄,又即名大羊同国,东接吐蕃,西接三波诃,北接于阗。其国世以女为王,夫亦为王,不知国政。男夫征伐种田而已。”⑤道宣这里将苏伐剌拏瞿呾罗国比定为“东女国”和“大羊同国”,亦称为“金氏”,但应当注意到他在叙述该国方位时,与《通典》相比较,《通典》中“东接吐蕃,西接小羊同,北直于阗”一句在《释迦方志》中作“东接吐蕃,西接三波诃,北接于阗”,这与唐玄奘《大唐西域记》卷四“婆罗吸摩补罗国”条下所载“苏伐剌拏瞿呾罗国(唐言金氏)”的方位完全一致。道宣与玄奘为同时代人,他们所记载的大羊同国的方位,东接吐蕃,北直于阗是十

① 据王尧先生考证认为,吐蕃人始终没有学会种桑养蚕和缫丝织绸的技术,一直依靠唐廷馈赠、贸易或通过战争手段去掠夺这种纺织品。参见王尧《吐蕃文化》,吉林教育出版社,1989年,第199—200页。

② 新疆文物局等《丝路考古珍品》,第130页。

③ 赵丰主编《敦煌丝绸与丝绸之路》,第220页。

④ 杜佑《通典・边防六》,中华书局,1998年,第5177-5178页。

⑤ 道宣著、范祥雍点校《释迦方志・遗迹篇》,中华书局,2000年,第37页。

分清楚的，唯其西所临是"小羊同"还是"三波诃"则在唐代史料记载中各有不同，过去学术界对于大、小羊同之间的位置关系也由此颇存争议①。1990 年 6 月，笔者率领的考古调查队在西藏自治区吉隆县中尼边境山口发现了由唐代使节王玄策使团于唐代显庆年间所镌刻的《大唐天竺使出铭》摩崖石刻，石刻文字中明确记载王玄策使团"……季夏五月届于小杨同之西"，由此考古实物资料考证，唐代文献中所载的"小羊同（也作小杨同）"的地理方位应当是在大羊同之东南，而并非是在其西面，大体说来，应当即在包括吉隆在内的今西藏自治区日喀则地区一带，《通典》的记载显然有误②。如此说成立，则多年来悬而未解的大羊同的地理方位也随之可以结案，它只能是在与今日喀则地区（小羊同）紧相毗邻的阿里地区。过去虽然也曾有不少学者提出过相同意见③，但始终无法从文献和考古两方面加以确证，新发现的考古材料无疑将支持这一观点的成立。

还可以提供的佐证材料是，比玄奘和道宣年代稍晚的唐代新罗僧人慧超（也作惠超）曾在巡游天竺之后撰有《往五天竺国传》一书，书中记载："又一月程过雪山，东有一小国名苏跋那具怛罗，属土蕃国所管，衣箸与北天相似，言音即别，土地极寒也。"同传还记载："又迦叶弥罗国东北隔山十五日程，即是大勃律国、杨同国、娑播慈国，此三国并属吐蕃所管，衣箸言音人风并别。"④慧超所记载的"杨同"亦即"羊同"，而大勃律一般认为在今巴尔蒂斯坦（Baltistan），山口瑞凤考证"娑播慈国"可能即为今与西藏西部相毗邻的拉达克、列城以西的"sa spo rtse"⑤，但王小甫先生认为娑播慈（三波诃）更有可能是在"Lahul 北面今属印控克什米尔的 Zanga dkar 地区，它正在拉达克西南偏南并与之毗连"⑥。姑且将两说的细微差别略而不论，中外学者均将其比定在西藏西部的克什米尔、拉达克一带则是不成问题的。那么，杨同（羊同）既然与之相邻近，其地理方位又在迦叶弥罗国东北，所以由此推知其位置也理应是在西藏西部的阿里地区。虽然慧超记载的情况是在吐蕃吞并羊同之后的情形，但反过来也可以证明羊同的地理方位在被兼并入吐蕃前后并无太大变化。

唐代史料当中的羊同（女国），目前学术界一般认为也就是藏语中的象雄（Zhang zhung）。如张毅先生曾论述说："杨同，两《唐书》作羊同，即藏语中的象雄。……羊同在日喀则以西，直至阿里的广大区域内，人口也相当众多，它在吐蕃的十二小邦中名列第一。苯教古代传说中把吐谷浑、党项、苏毗、羊同列为内四族，孟族、突厥、吐蕃、汉族列为外四族。这

---

① 国内外学术界对汉文史料中大、小羊同地理位置的讨论多存争议，可参见张云《上古西藏与波斯文明》一书第 82 83 页所作评述。

② 霍巍《〈大唐天竺使出铭〉及其相关问题的研究》，《东方学报》（京都）第 66 册，1994 年；《从新出唐代碑铭论"羊同""女国"之地望》，《民族研究》1996 年第 1 期。

③ 如王小甫先生认为："我们可以肯定地说，汉文史料中的女国/大羊同就是指的西藏高原西北部包括今天阿里地区北部和拉达克在内的这片地区，即藏文史料中的 Zhang zhung stod"，他还认为《通典》中"西接小羊同"一句是明显的错误记载。参见其所著《唐·吐蕃·大食政治关系史》，第 24 页。

④ 慧超著、张毅笺注《往五天竺国传》，中华书局，2000 年，第 51、64 页。

⑤ 山口瑞凤《吐蕃王国成立史》，第 239 页。

⑥ 王小甫《唐·吐蕃·大食政治关系史》，第 23—24 页。

说明吐蕃兴起之先羊同在古代西藏的重要性。羊同不仅人口众多，藏文有所谓‘一切象雄部落’之称，又处于西藏西部的高峻地带，与后藏仅有玛法木湖一水之隔，对吐蕃有居高临下之势。吐蕃兴起向外扩张时，为了除去后顾之忧，首先就征服羊同。”[①]羊同被吐蕃征服之事在《敦煌本吐蕃历史文书》P. t. 1228“大事记年”中有明确记载：“此后三年，墀松赞赞普之世，灭李聂秀，将一切象雄部落均收于治下，列为编氓。”[②]张毅先生认为此处的“此后三年”即公元641至643年间[③]。象雄为吐蕃所灭的事件在汉文史料中也有相同的记载，如《唐会要》卷九九“大羊同”条下载：“贞观五年(631)十二月朝贡使至。十五年闻中国威仪之盛，乃遣使朝贡。太宗嘉其远来，以礼答慰焉。至贞观末为吐蕃所灭，分其部众，散至隟地。”可见藏文文献中所说的“一切象雄部落”，就是包括大、小羊同在内的西藏西部大大小小的部落。

从以上文献资料可知，唐初的西藏西部主要被羊同(象雄)所控，贞观末年以后才被吐蕃所兼并。羊同王侯曾不远千里向唐王朝遣使朝贡，并且得到唐朝皇帝的嘉赏。联系到这些史料记载来看，在阿里出土的这幅带有“王侯羊王”汉字的丝织物，其年代上面我们已经考订是在隋至初唐，其时正值羊同为吐蕃吞灭之前的强盛时期，所以，它或有可能即为来自汉地的赏赐之物。所谓“羊王”是否即指羊同的部落联盟首领而言也很令人深思，因为既然“羊同”是汉地对西藏西部“象雄”的称谓，那么我们将“羊王”理解为“羊同之王”似乎也并无不可。

如前所述，这幅古代丝织物出土在古鲁甲寺门前，还有其不容忽视的历史背景，因为在这座寺院的周边，曾经考古调查发现过与这幅丝织物有着密切关联的大量古代遗存，我们有必要将这些重要的线索结合起来加以考虑。

首先，我们已经指出，古鲁甲寺是西藏西部迄今为止唯一得以保存下来的本教寺院，现存的寺院建筑虽为新建，但在寺院后面的山岭上遗有若干洞窟遗址，寺中本教高僧至今仍在窟中修行，并自称此窟系本教先师所建，年代可以上溯到古象雄时期[④]。西藏的早期本教是佛教传入吐蕃之前的本土宗教之一，而西藏西部的象雄在藏文文献中则多认为是本教的发源地之一[⑤]。意大利著名藏学家图齐认为：“本教传说中本身就含有暗示其最著名的大师及其教理的编纂者们各自出身地的内容，如勃律(吉尔吉特)及其附近地区的象雄。”[⑥]古鲁甲寺被视为象雄时期的本教祖寺，其渊源如此久远，地位也非同一般。

其次，从丝织物和随葬品出土情况来看，现今古鲁甲寺寺址所在地原应为古代的墓葬区，建寺肯定是后来晚近之事，早期寺院遗址很可能是在其附近地区。2004年，曾在古鲁甲寺西面和南面的山谷中考古调查发现一处大型遗址，当地藏族群众和古鲁甲寺僧人称其为

① 慧超著，张毅笺注《往五天竺国传》，第66页。
② 王尧、陈践译注《敦煌本吐蕃历史文书》，民族出版社，1992年，第145页。
③ 慧超著，张毅笺注《往五天竺国传》，第66页。
④ 此系笔者于2004年6—7月阿里考古调查资料。
⑤ 图齐著，耿昇译《西藏和蒙古的宗教》，天津古籍出版社，1989年，第265—280页。
⑥ 图齐著，耿昇译《西藏和蒙古的宗教》，第266页。

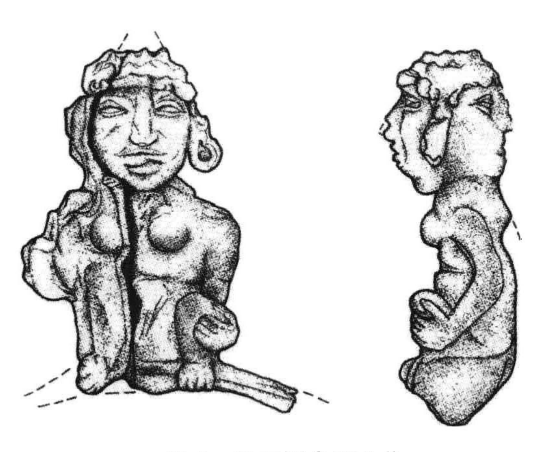


图5 双面裸身铜人像

"穹隆·俄卡尔(Khyung lung dngul mkhar)",或"穹隆·卡尔东(Khyung lung mkhar bdong),并认为其在藏语中意即"穹隆银城"[①]。有学者将这个遗址按照地名命名为卡尔东遗址[②],又因遗址所在地有三条河流相汇合,所以也有学者将其命名为"曲松多遗址"[③]。在遗址中不仅发现有石砌的房屋建筑遗址、祭坛、通向山下的暗道、石块与土砖混合砌成的城墙,还出土有石磨盘、石磨杵、铁三角、铁甲片、铁箭簇、羊距骨等大量遗物,在石祭坛中出土了一件双面裸身铜人像(编号为04KLAS66),造型奇异,五官粗犷,面容狰狞(图5),笔者判断其属于非佛教系统的造像,很可能与早期本教造像有关,并在一定程度上受到印度湿婆教系统神像风格的影响[④]。

其三,在此处遗址的南、北和西南部还发现等级不同的墓葬群,从墓葬的规模上划分,当中既有规模巨大的大型积石墓,也有形制较小的积石墓葬。其中尤其以编号为M2的一座积石墓体量最为宏大,该墓全部采用天然砾石人工垒砌,砾石之间可能采用泥土作为粘合,大体上可分为石基础及墓丘两个部分。石基础形制呈长方形,长62米,宽17.3米,逐层向上收分,形如梯形。在石基础之上再垒砌墓丘,因早年盗掘破坏严重,墓丘已基本不存,并形成向下的巨大盗坑。墓葬现存高度约3—6米。在该墓的西部(背面)位置,发现有石砌成的门道样遗迹,此外还用砾石砌建有三座圆形或近圆形的石台,推测后者的用途可能属于祭台或祭坛一类建筑。编号为M1的另一座积石墓体积次于M2,但也基本上可以归入大型积石墓。此墓平面形制呈梯形,顶边长28米,底边长24米,两腰分别长31和31.5米。垒砌方式与M2相同,也采用天然砾石层层收分叠砌成墓葬基础,其上再砌墓丘,墓丘现亦被盗掘破坏,形成4个巨大的盗坑。墓葬现残存高度约2—5米。如此规模的大型墓葬,在西藏腹心地带均属吐蕃王陵和贵族等级的墓葬,所以由此可以类推这些大型石丘墓的等级也应当属于王陵和贵族级别。另外,在遗址内也发现有数量众多的小型积石墓和石板墓,主要集中分布于遗址的南部,成群分布,多呈东南—西北方向排列,墓葬多为边长1.3×1.5米,采用砾石砌出边框,其残存于地表部分的石框基本与地表平齐。这些迹象都足以表明墓地的使

① 为笔者提供这一看法的主要为现古鲁甲寺本教住持格龙丹增旺扎。

② 夏格旺堆、普智《西藏考古工作40年》,《中国藏学》2005年第3期。

③ 藏语"曲松多"意即三条河流相汇之处,笔者在本文中也暂时用这个名称来指来这处新发现的古遗址和古墓葬。

④ 霍巍《西藏西部象泉河流域穹隆遗址的考古调查》,《西藏西部的文化历史:来自中国藏学机构和维也纳大学的最新研究》,中国藏学出版社,2008年,图11。

用年代久远，并且经过周密规划布局，很可能按照不同等级划分茔区[①]。

虽然目前该处遗址的考古发掘工作还没有全面展开，所掌握的资料还主要限于地面调查所获取的信息，对遗址的性质、年代等诸多问题的研究还在逐步展开，但综合以上各点，我们已经能够初步判断这处与古鲁甲寺共存于一地的大型遗址与墓葬区是西藏西部一处具有较高规模与等级、文化内涵丰富的古代遗存，本文所讨论的这幅丝织物在这里被发现出土，虽然只不过是沧海一粟，但却透露出一个明确无误的信号，表明此处遗址和墓葬的年代上限很可能可以上溯至隋至初唐时期，并与古代象雄文明有着紧切联系。

这里，还有必要讨论一个十分值得注意的文化现象，古鲁甲寺的僧人和当地藏族群众都坚称这一带是古代象雄国都“穹隆银城”的所在地，而从地名上来看，无论是“穹隆古鲁甲”(Khyung lung gur gyam) 还是“穹隆・俄卡尔(Khyung lung dngul mkhar)”的确在藏文中都具有“穹隆银城”、“穹隆城堡”的含义在内，这究竟只是一种民间的口碑传说，还是具有一定的历史真实性？目前虽然我们还无法做出最终判断，但对所谓“穹隆银城”或“穹隆城堡”在藏文文献中所记载的大体位置却值得加以研究探讨。

按照藏文史料的记载，象雄地域十分辽阔，对其势力范围所及之处历来有不同的认识。一种观点认为，象雄可分为上、中、下三区：上区为冈底斯山以西地区，包括波斯、拉达克和巴拉帝一带，以传说中的“穹隆银城”为其统治中心；中区为冈底斯山以东地区，包括今阿里东部和那曲地区西部地区，以当惹穹宗为其统治中心；下区为琼波六峰山为中心的东部地区，包括今天的那曲东北部，也称之为“松巴基木雪”[②]。而一些后期的本教文献则认为象雄可以分为里象雄、中象雄、外象雄，其中里象雄据称是位于“冈底斯山西面三个月路程之外的波斯、巴达先、巴拉一带”；中象雄据称是以“穹隆银城”为中心，是象雄王国的都城所在地，这里有许多本教大师的修行岩洞；外象雄的地理范围相当广阔，据称包括“三十九个部族和北嘉二十五族”，其中心区域为“穹保六峰山”，可能是指今天广阔的羌塘高原北部地区[③]。藏族学者才让太依据本教文献《世界地理概说》大致勾勒出象雄的地理范围为：

> 象雄最西端是大小勃律(吉尔吉特)，即今克什米尔。从勃律向东南方沿着喜马拉雅山脉延伸，包括今印度和尼泊尔的一少部分领土。北邻葱岭、和田、包括羌塘。但东面的边界就不太清楚，如果按照佛教文献记载，东面只限于与吐蕃和苏毗接壤，则象雄的疆域就不包括多康地区。[④]

从上面这些论述中可见，历史上象雄的疆域虽然十分辽阔，但其中一个重要的主体部分

① 霍巍《西藏西部象泉河流域穹隆遗址的考古调查》，第26页。

② 参见顿珠拉杰《西藏西北部地区象雄文化遗址考察报告》，《西藏研究》2003年第3期。

③ 朵桑旦贝《世界地理概说》，转引自才让太《古老象雄文明》，《西藏研究》1985年第2期。

④ 才让太《古老象雄文明》。

是在今天西藏西部地区是可以肯定的。尤其是文献记载中提及的"穹隆银城"或者"穹隆城堡",有更为明确的记载认为其是在距离冈底斯山不远的地方。如格桑丹贝坚赞《世界地理概说》中记载:"中象雄在冈底斯山西面一天的路程之外,那里有詹巴南喀(Dran pa nam mkhar)的修炼地穹隆城(khyung lung),这里还是象雄王国的都城。这片土地曾经为象雄十八位国王所统治"①。而在敦煌古藏文文书 P.t.1287 号文书"赞普传记"中,提到松赞干布时与象雄联姻,将其妹赞蒙赛玛嘎嫁给象雄王李迷夏为妃,而赞蒙赛玛嘎所居地名也正是"穹隆堡塞"(khyung lung)②。现代学者中有人将这座城堡具体位置比定在阿里境内札达县和普兰县之间的"炯隆"(按:即穹隆的另一译法)③。如法国著名藏学家石泰安也认为:

> 吐蕃人后来在更靠西部的地方发现了一个显然是由异族人居住的地区,即象雄,其首府就是穹隆。象雄国包括冈底斯山和码法木错湖。……象雄国曾起过重要的作用,因为西藏传说把那里说成是吐蕃本教的发源地,吐蕃人在接受佛教之前曾信仰过此教。由于其地理位置的原因,象雄肯定是向印度开放的,或是通过尼泊尔,或是通过克什米尔和拉达克。印度人认为冈底斯山是一座神山,所以经常前往那里朝圣进香。我们无法考证他们是从什么时候起开始崇仰这一圣山的,但似乎可以追溯到象雄尚未成为吐蕃疆土之一部分的时候。④

石泰安还提及,在近代拉达克青年的对唱歌词中,仍有提及象雄古城的:"……既然你们昨天来,来到了城堡,穹隆·俄卡尔、卓木·亚东城和玛象·支布喀,这就是三种城堡。"⑤歌词中所提及的"穹隆·俄卡尔",正是藏语"穹隆银城"(Khyung lung dngul mkhar)的音译,可见在冈底斯山附近这座象雄古城的名称一直流传至近现代。

上述文献材料反映的情况与新调查发现于噶尔县象泉河上游的这处大型古代遗址,在地望上似乎相互有某些吻合之处。笔者推测历史上的"穹隆银城",很可能是由一个规模宏大的遗址群构成,而其中曲松多遗址"穹隆俄卡尔"正好位于冈底斯山之西面,两者相距也约在 80 公里左右,正好是古代骑马一、两天左右的路程。站在穹隆俄卡尔山顶,可以遥遥望见冰雪覆盖的冈底斯山峰。遗址内发现的可能属于祭坛一类的遗迹,也都正对冈底斯山主峰。这些迹象似乎暗示着一个事实:这座处被称为"穹隆俄卡尔"古遗址,是否有可能是文献记载

① 转引自才让太《古象雄文明》。

② 王尧、陈践《敦煌本吐蕃历史文书》,第 167—169 页。

③ 如张云认为,穹隆银堡古今同名,其地名至今犹存,"这就是位于北纬 31 度 04 分、东经 80 度 33 分的阿里札县炯隆(一作曲龙)乡炯隆村一带地区。可见,此时的象雄王国都城,就在今阿里地区札达县和普兰县之间的炯隆(曲龙)地方,也即象泉河(朗钦藏布)上游地区"。他还指出:"关于象雄的王宫所在,学术界比较一致的看法是在今阿里札达县的曲龙地方。霍夫曼《西藏本教》等即持此观点。"参见其《上古西藏与波斯文明》一书第 87—93 页。

④ 石泰安著,耿昇译《西藏的文明》,西藏社会科学院西藏学汉文文献编辑室印,1985 年,第 22 页。

⑤ 石泰安著,耿昇译《西藏的文明》,第 205 页。

相同名的古象雄都城的某一组成部分或是某个时期的象雄都城？如果我们联系到在遗址中发现的古城墙残体、古暗道和城下分布的巨大的石丘墓葬等考古遗迹现象，再将古鲁甲寺门前新出土的这幅古代丝织物上“王侯羊王”四个汉字理解为古代的“羊同”也就是“象雄”之王，那么，这种可能性似乎又向前推进了一步。

三、唐初经吐蕃通印度、西域之西北道



图 6　阿里出丝织物伴出的陶器与木盘

本文将要讨论的最后一个问题，是这幅来自汉地的丝织物有可能是通过何种路径传到西藏西部的。从这幅丝织物伴出的其他随葬器物来看，陶器的形制和承托陶器的木盘（图 6）与新疆、敦煌一带唐墓中所出的同类器物较为相似，加之两地在地理位置上相对接近，所以笔者认为受到西域文化的影响可能性较大。从历史上看，吐蕃人也时常从西域一带获得唐代的丝织物品。如《敦煌本吐蕃历史文书》记载：“墀德祖赞赞普之时……攻陷唐之瓜州等城堡。彼时，唐朝国威远震，北境突厥等亦归聚于唐，（西）直至于大食国以下，均为唐廷辖土。唐地财富丰饶，于西部（上）各地聚集之财宝贮之于瓜州者，均在吐蕃攻陷之后截获，是故，赞普得以获大量财物，民庶黔首普遍均能着唐人上好绢帛矣！”又“及至虎年，……以唐人岁输之绢缯分赐各地千户长以上官员。”[①]史料记载吐蕃占领敦煌之后，还将当地汉人集中起来编成一个专门从事丝绵生产的部落，称之为“丝绵部落”[②]。所以，汉地的丝织物通过传统意义上的西域再传到西藏的可能性是很大的。过去也曾在西藏、青海等地发现过一些吐蕃时期的丝织物[③]，但明确可以断定为汉地织造的丝织物在西藏西部却是第一次出土，其传入的路径我们或许可以放在一个更为广阔的历史视野当中来加以考察，其中尤其是唐初经由吐蕃去往印度的交通道路的拓展，很可能为汉地丝织物传入西藏西部的羊同（象雄）也提供了前所未有的便利条件。

众所周知，唐初中印交通间一个最大的变化，是新开辟了由吐蕃通往泥婆罗——印度（北天竺）的新路线，如季羡林先生所言：“在中印交通路线方面，从初唐起开辟了一个新阶段。……陆路还有一条道路，就是经过西藏、尼泊尔到印度去。这一条路线过去走的人非常少。到了初唐义净时代，走这一条道路的和尚多了起来，这主要是由于政治方面的原因。文成公主嫁到西藏去，一方面把中国内地的文化带到了西藏，加强了汉藏两个民族的互相学

① 王尧、陈践《敦煌本吐蕃历史文书》，第 141 页。

② 姜伯勤《敦煌吐鲁番文书与丝绸之路》，文物出版社，1994 年，第 208—209 页。

③ 参见霍巍《一批流传海外吐蕃文物的初步考察》，《故宫博物院院刊》2007 年第 5 期。

习,互相了解。另一方面,又给到印度去留学的和尚创造了条件。……初唐中印交通的另一个特点,走西藏、尼泊尔道路,这在《大唐西域求法高僧传》里有足够的例证可以说明。"①关于这条路线的具体走向,在唐初僧人道宣《释迦方志·遗迹篇》中首次有比较详细的记载,范祥雍先生曾评价说:"《遗迹篇》首揭唐朝往印度者有三道,其中经河州通吐蕃(今西藏)一道至泥婆罗(今尼泊尔国)的路线,这是《西域记》所无的,连《两唐书》及同时代他书都未曾提到,对于研究唐代中西交通史很为重要。"②过去对于这条从吐蕃首府逻些(今拉萨)经由吐蕃西南到泥婆罗的具体出山口并不十分清楚,随着中尼边境吉隆县(吐蕃时代称为芒域)《大唐天竺使出铭》的调查发现,可以确认这条路线在吐蕃境内的大体走向和出山口是充分利用了吐蕃开国后从逻些到芒域的"蕃尼道"加以改造形成的。若以拉萨作为起始点计,或可称其为由吐蕃通往印度的"西南道"③。

但是,唐初经吐蕃通往印度并不仅仅只限于这条"西南道",似乎还有一条从吐蕃西部通往印度的"西北道"存在。王邦维先生最早观察并提出这一问题,他从玄照去印度的路线看出:"玄照经土蕃到北印度,而不言经泥婆罗,似与此有别。看来土蕃确有两条到印度的路线:一经泥婆罗到中印度,此道最捷;一西北行到北印度,此道多不为人所知。"④笔者认为,这条"西北道"必经西藏西部无疑,这幅新出土的丝织物很有可能也正是经过这条"西北道"传入到西藏西部。过去人们多围绕贞观末年僧人玄照往天竺求法曾行经吐蕃的路线展开讨论,我们不妨也先从文献记载的玄照行程入手。据义净《大唐西域求法高僧传》记载:

> 沙门玄照法师者,太州仙掌人也。……以贞观年中,乃于大兴善寺玄证明师处初学梵语。于是杖锡西迈,挂想祇园。背金府而出流沙,践铁门而登雪岭。漱香池以结念,毕契四弘;陟葱岭而翘心,誓度有三。途经速利,过覩货罗,远跨胡疆,到土蕃国。蒙文成公主送往北天,渐向闍兰陀国,经于四载,蒙国王钦重,留之供养。……后因唐使王玄策归乡,表奏言其实德,遂蒙降敕旨,重诣西天,追玄照入京。路次泥婆罗国,蒙国王发遣,送至土蕃,重见文成公主,深致礼遇,资给归唐。于是巡涉西蕃,而至东夏。以九月而辞苦部,正月便到洛阳,五月之间,途经万里。⑤

从上面这段文字加以分析,玄照曾两度途经吐蕃(义净原文中作土蕃),去时的行程是背

---

① 季羡林《玄奘与〈大唐西域记〉——校注〈大唐西域记〉前言》,收入(唐)玄奘著,季羡林等校注《大唐西域记校注》,中华书局,1985年,第101页。

② 道宣著,范祥雍点校《释迦方志》,第2页。

③ 霍巍《〈大唐天竺使出铭〉及其相关问题的研究》。

④ 义净著,王邦维校注《大唐西域求法高僧传校注》,中华书局,2008年,第43页。

⑤ 同上,第10页。

金府，出流沙，践铁门，登雪岭，途经速利，过吐火罗，“远跨胡疆，到土蕃国”，然后蒙文成公主送往北天，“渐向阇兰陀国”。这段文字据王邦维先生考订，“速利”又译作窣利，东晋时译作修利，地在昭武九姓国之内，约当今中亚吉尔吉斯、乌兹别克斯坦一带。所谓“胡疆”，“应是指印度西北边疆以外的中亚诸小国”。“阇兰陀国”又译作阇兰达罗、阇兰达那、阇兰达等，也是北印度小国，其地约当今印度旁遮普邦贾朗达尔[①]。这样看来，玄照是循着传统的“丝绸之路”从河西走廊去往中亚吐火罗，再经由中亚今阿富汗北部一带进入到吐蕃境内，然后又从吐蕃到了北印度。玄照的归程看来则是经由泥婆罗国，由泥婆国国王发遣送至吐蕃，重见文成公主之后方“巡涉西蕃，而至东夏”。

上记玄照所行经吐蕃的路线，最使人费解之处是他的去程。王邦维先生曾评说：“玄照此段行程，颇有难解之处。……（玄照）远跨胡疆，则已到达今中亚阿富汗北部一带，理应更向南行，即入北印度。但此处却说是‘到土蕃国’，然后又‘蒙文成公主送往北天’，迂迴若是。”[②]对此森安孝夫也曾做出推测，认为：“玄照要去的是印度，但却不取从帕米尔直接南下的自古以来的常道，而是特意经由吐蕃，或许是由于当时吐蕃的威令行于帕米尔地区，出于寻求吐蕃保护得以安全的缘故，或者是因为玄照是热心的佛教信徒，因而受到文成公主的邀请，但既使如此，如果吐蕃势力未能达及帕米尔地区，文成公主派出的使者也不可能顺利地在此与玄照取得联系。”[③]王小甫先生不同意森安孝夫的意见，认为：“玄照已过吐火罗，将至北天竺（今印度北部旁遮普邦一带），却舍近求远，反而又到了吐蕃，此行确实蹊跷！从来经行如玄照者亦仅此一人。倘若欲求保护而吐蕃威令已行于帕米尔，何必再深入吐蕃去找文成公主送往北天（竺）？显然，情况并非如森安所想。玄照一定是过吐火罗以后正遇上天竺国内发生非常事件，他是不得已才绕道去吐蕃的。从玄照西行在文成公主出嫁以后和王玄策归乡以前来看，他遇到的很可能就是贞观二十二年（648）王玄策使中天竺所遇到的天竺国内乱。”[④]这桩历史悬案目前看来还很难找到比较能够令人信服的答案，相比较而言，笔者较为赞同王小甫先生的意见，玄照原来预定的路线应是传统的经西域去印度的路线，并且行程已经抵近目的地，很可能由于某种突发原因（或人为的或自然的）才不得不改变路线，绕行吐蕃去北印度。然而这当中有一点却是不能否认的，那就是从吐蕃西部的确存在着一条可以通往北印度的路线，虽然这条路线比较传统的丝绸之路而言可能较为艰险，但也并非鲜为人知，尤其是吐蕃在兼并羊同（象雄）之后，这条路线很可能已经成为吐蕃人经常利用的进入西域、印度和中亚一带的常行之道，所以文成公主派出的使者才可能利用这条路线将玄照平安的护送到“北天”（北天竺）。那么，这条由吐蕃通往印度的“西北道”大体的走向又如何呢？

---

① 义净著，王邦维校注《大唐西域求法高僧传校注》，第17—20页。

② 同上，第19页。

③ 森安孝夫《吐蕃の中央アジア進出》，第8页。

④ 王小甫《唐·吐蕃·大食政治关系史》，第41页。

王邦维先生曾经做出过一个推测：玄照此行“从土蕃往北天，似乎也未取道泥婆罗，而是直接到阇兰陀国。如此玄照则只能沿今西藏西南冈底斯山与喜马拉雅山之间，雅鲁藏布江上游马泉河谷西北行，即略当于今新藏公路南段的路线，然后顺萨特累季河上游河谷入北印度。”[①]应当说王邦维先生的判断是基本正确的，玄照的去程显然没有再深入吐蕃西南东取泥婆罗道，而只有可能是从吐蕃西北的羊同(象雄)出境去往北天。至于具体的路线则很可能不止一条，根据笔者多年来在西藏西部实际工作的体会，可以考虑多种可能性：其一，是沿阿里境内西南部的象泉河(朗钦藏布)向西北行，从今札达县什布奇等山口出境进入萨特累季河上游的斯瓦特河谷，再入北印度；其二，可由阿里境内西部的马泉河(噶尔藏布)、狮泉河(森格藏布)进入印度河上游，从今噶尔县进入克什米尔境内，再入北印度；其三，还可以从阿里最北面的日土(旧译日鲁多)沿今新藏公路进入到新疆境内，从红其拉甫大阪进入到巴基斯坦境内的洪扎河谷，进而进入北印度，这几条路线都可以找到文献和考古材料相互加以应证[②]。所以，我们可以确信，阿里地区早在羊同(象雄)时代和吐蕃时代，都已经是西藏西部一个通向西域、印度和中亚一带的重要的交通节点，也成为唐代初年汉地使者曾加以利用过的重要通道之一。从吐蕃腹心地带经过阿里羊同故地通向北印度的交通路线，我们可以视为与“泥婆罗道”并存的“西北道”，玄照往来北天竺所走的路线，笔者认为很可能即为本文所讨论的这幅带有汉字的汉地丝织物传入到西藏西部的路线。至于它是由汉地的使者还是由吐蕃人将它带到这里来的，目前还缺乏其他的佐证材料来加以说明，但它作为唐蕃之间文化交流的重要物证，其意义已经不容低估。

四、结　语

综上所述，本文认为西藏西部古墓葬中新出土的这幅古代织物从其与新疆、敦煌、青海等地古墓葬中的同类物品相比较，有可能是隋至初唐时期在汉地为西藏西部羊同(象雄)所织造的赏赐之物。这方丝织物的出土并非偶然，在其出土地点周围曾经考古调查发现过古墓葬、古城堡、古代居址等其他考古遗存，联系到文献记载分析，它们都可能同为文献中所称的“羊同国”(象雄国)时期的历史遗存，而织物上的“王侯羊王”四个汉字，或有可能与汉藏文献中所记载的“羊同”或者“象雄”王侯有关。这方丝织物传入到西藏西部，也是汉藏文化交流的重要物证，它表明历史上所记载的唐代贞观年间羊同曾遣使向唐朝皇帝朝贡并得到唐太宗的赏赐之事不仅文献可征，而且还可以得到考古出土材料的佐证。此外，这方古代丝织物能够传入到西藏西部地区，还涉及到唐初经吐蕃至印度交通路线的开通问题，反映出随着唐文成公主进藏，唐蕃之间友好亲善关系的缔结，汉地使节和佛教僧侣从吐蕃西南的“泥婆

① 义净著，王邦维校注《大唐西域求法高僧传校注》，第19页。

② 参见霍巍《中古时期的“高原丝绸之路”——吐蕃与中亚、南亚的交通》，香港城市大学中国文化中心编《西域：中外文明交流的中转站》，香港城市大学出版社，2009年，第1—23页。

罗道”和吐蕃西北的“西北道”均可通向西域、印度与中亚一带，而后者恰好与本文所论述的这方丝织物有着紧密的联系。

（附记：本文系教育部人文社会科学重点研究基地重大项目《考古发现与西藏文明史》（批准号2009JJD780005）、四川大学“211”、“985”项目成果之一。）

敦煌的粟特胡人画像

——莫高窟第359窟东壁门上新释读石姓男供养像札记

沙武田

（敦煌研究院文献研究所）

一、前　言

敦煌作为丝绸之路重镇，“华戎所交一都会”，自汉晋以来即是中亚商业民族粟特九姓胡人来华的必经之路，是他们在丝路沿线的主要聚居地和流寓中心①，发展到唐前期的8世纪中叶，形成了以沙州城东“从化乡”为中心的粟特人聚落——一个多达三百余户、一千四百余口的中亚移民及其后裔的居住地②，粟特人在敦煌的活动随着唐王朝的社会文化兴盛而达到了一个顶峰。

好景不长，崛起于青藏高原的吐蕃王朝横扫中亚河西，沙州也不能幸免，786年③之后“从化乡”解体了，大多粟特人散入寺院沦为寺户，但是由于康艳典领导的粟特人聚居地“石城镇”居民的东来，敦煌的九姓胡人不但没有减少，反而逐渐增多。吐蕃统治时期的敦煌粟特人活跃于社会的各个阶层④。

到了晚唐五代宋初归义军时期，粟特人仍旧是敦煌当地的主要社会群体之一，广泛参与社会政治与宗教活动，以至于到了914年以后，按荣新江、冯培红的研究，以曹议金为代表的粟特人后裔曹氏家族⑤取代张氏而成为归义军的统治者，敦煌政权最终归入中亚裔民的手

---

① 《三国志·魏书·仓慈传》与敦煌文献P.3636均记三国时敦煌太守仓慈为前来的西域中亚胡人提供优惠的政策和条件，保证他们在当地的正常生活，使得胡汉不分，深得胡人爱戴。参见施萍婷《敦煌随笔之二》，《敦煌研究》1987年第1期，第47页；又载氏著《敦煌习学集》上，甘肃民族出版社，2004年，第45、46页。而英人斯坦因在敦煌长城烽燧所得粟特文信札，是对西晋时期丝路上来自中亚的粟特人来往于敦煌、姑臧、金城（兰州）、洛阳一带从事商业活动的记载，参见W. B. Henning, “The Date of the Sogdian Ancient Letters”, BSOAS, Vol. Ⅻ, 1948, pp. 601—615；陈国灿《敦煌所出粟特文信札的书写地点和时间问题》，《魏晋南北朝隋唐史资料》第7辑，1985年；另载氏著《敦煌学史事新证》，甘肃教育出版社，2002年，第56—72页。

② 池田温《8世纪中叶における敦煌のソグド人聚落》，《ユーラシア文化研究》1965年第1号；汉泽载池田温《唐研究论文集》，中国社会科学出版社，1999年，第3　67页。

③ 陈国灿《唐朝吐蕃陷落沙州城的时间问题》，《敦煌学辑刊》1985年第1期，第1—7页。一说788年，参见李正宇《沙州贞元四年陷蕃考》，《敦煌研究》2007年第4期，第98—103页。

④ 陆庆夫《唐宋间敦煌粟特人之汉化》，《历史研究》1996年第6期，第25　34页；郑炳林《吐蕃统治下的敦煌粟特人》，兰州大学敦煌学研究所《敦煌归义军史专题研究》，兰州大学出版社，1997年，第386页。

⑤ 荣新江《敦煌归义军曹氏统治者为粟特后裔说》，冯培红《敦煌曹氏族属与曹氏归义军政权》，俱载《历史研究》2001年第1期。二文分别又载荣新江《中古中国与外来文明》，三联书店，2001年，第258—274页；郑炳林主编《敦煌归义军史专题研究续编》，兰州大学出版社，2003年，第163—189页。

中。这样的结局不能不说是粟特胡人在敦煌这样一个独特地方的独特历史舞台长期表演的结果，也使得敦煌的粟特人历史在唐8世纪中叶以来再达高峰，再次彰显敦煌地区中亚胡人的不绝身影。最晚到了元代，敦煌地区仍有粟特人的活动①。

对于敦煌历史上的粟特人，广泛见载于丰富的历史文献和藏经洞遗书，是历来学者们关注的重要课题。学界大家各自从不同的角度咸有发表，硕果累累，不一而足，基本上理清了敦煌粟特人的历史脉络。相关的学术史，陈海涛有综述，可供参考②。

非常有趣的是，已属学界不争事实的敦煌粟特人历史研究当中，人们所关注并可资利用的丰富资料，多为文字文献的记载。极少数以敦煌艺术品为对象的研究，也都是间接的图像，或为受中亚粟特与波斯影响的洞窟壁画图案，或是具有中亚特色的器物，或属粟特人信仰特征的宗教偶像，或仅属有中亚波斯风格的人物图像。

最为可惜的是，一直以来被学界大量引用的出现于莫高窟历代洞窟中的九姓胡人供养人画像资料，也全是仅从榜题文字的姓氏与人名特征上的判断，多有臆测的成份，无一例从面貌、体质、服饰、姓氏人名其中两个或更多特征上给出有力证明，因此使得这种仅从姓氏来断定族属的研究虽有一定的道理，但缺乏说服力，故颇受学界质疑。

事实就是如此。在敦煌这样一个九姓胡人长期居住生活的地方，莫高窟、榆林窟等处至为丰富的石窟群壁画，包括最具历史信息的洞窟供养人画像等图像中，始终没有看到可以从人物面貌、体质、服饰特征与题名结合来确定粟特人真实身份的资料，令人匪益所思。

其中最具代表意义的即是五代宋时期的归义军统治者曹氏一族，长期以来，学术界对以曹议金为代表的敦煌曹氏的族属莫衷一是，但多以其在敦煌洞窟供养人画像题名中的自称而断其郡望为“亳州谯郡”，自罗振玉以来为学界所秉承③。个别学者如史苇湘早年就已对此问题产生疑问，惜未详论④。近来荣新江、冯培红撰文认为，敦煌归义军政权统治者曹氏一族当属中亚粟特人后裔⑤。但是这一结论，也受到了学者的质疑，李并成、解梅并不认为敦煌的归义军曹氏统治者为粟特族属，其中曹氏族人的汉人面貌特征即是重要证据之一⑥。

的确，以曹议金为代表的曹氏诸节度及家族其他人物在莫高窟、榆林窟的画像面貌无一例有胡人特征，如果他们确为中亚的九姓胡人后裔，即使是考虑到其长期以来与汉族的通婚等汉化因素，但其面貌无任何胡人的特征确属不好理解的现象，值得注意。因此，在更有说

① 刘永增《莫高窟第158窟的纳骨器与粟特人的丧葬习俗》，《敦煌研究》2004年第2期，第13—18页。

② 陈海涛《敦煌粟特历史研究回顾》，《敦煌研究》2000年第2期，第160—168页。

③ 罗振玉《瓜沙曹氏年表》，载陈国灿、陆庆夫主编《中国敦煌学百年文库·历史卷》(一)，甘肃文化出版社，1999年，第1—12页。

④ 史苇湘《世族与石窟》，载敦煌文物研究所编《敦煌研究文集》，甘肃人民出版社，1982年，第154页。

⑤ 前揭荣新江、冯培红二氏文。

⑥ 李并成、解梅《敦煌归义军曹氏统治者果为粟特后裔吗——与荣新江、冯培红先生商榷》，《敦煌研究》2006年第6期，第109-115页。

服力的资料如曹氏的墓葬等未发现之前,要对曹氏的族属源流做出定论,现在看起来确有一定的困难。除一些文献资料的佐证之外,洞窟中出现的包括曹氏在内的大量粟特供养人画像的解读,仍是探讨敦煌地区粟特人历史的重要资料和不可逾越的鸿沟。如果曹氏确为粟特人后裔,则需对洞窟中的这些流寓敦煌的粟特九姓胡人后裔画像在这方面的"失语"现象做出科学合理的解释。鉴于此,笔者在有关"敦煌石窟粟特九姓胡人供养像"课题研究时,出于谨慎,没有把归义军曹氏供养像与其他的粟特人供养像统一起来对待,觉得有必要作区别,不可一概而论①。

姜伯勤曾从服饰的角度,再结合洞窟壁画中的粟特美术成分,多次强调了敦煌莫高窟隋代洞窟第303、390等窟出现的胡服供养人画像与粟特美术的密切关系,强调了敦煌的粟特画派②。姜先生的研究为我们观察敦煌壁画中的粟特美术成分提供了非常重要的思路与线索,诚如先生指出的那样,以莫高窟隋代第244、390窟为代表的洞窟壁画艺术,当是粟特人在敦煌从事艺术活动(或受粟特人影响)的重要例证,恰又在第390窟出现了多身的胡服供养人画像。不过遗憾的是,没有面貌体质特征的佐证,单从服饰角度是无法把这些供养人与九姓胡人完全联系到一起的。

而佛爷庙唐墓出土的胡人牵驼砖③和莫高窟北区初唐瘗窟B86窟出土的彩绘胡人木俑④,都是出自墓葬中,与在中原内地大量唐墓中出土的随葬胡俑一样,均是作为陪葬的人物,或属墓主现实生活中曾拥有胡人奴婢史实又被表现于墓主的另一个世界,或者说仅是当时墓葬流行的随葬品。只能说明墓主生活时代胡人的存在及其相关社会生活的反映,属开放的大唐盛世常见现象,而其出现在敦煌,更属正常。但这两类胡人画像的存在,仍无法让我们对历史文献所记大量参与到敦煌社会经济文化生活,甚至政治与宗教统治阶层的九姓胡人完全联系到一起。同样的,莫高窟北周第290窟中心柱西向面供养人画像正中的"胡人驯马图",图像清楚地表明该胡人最多是位马夫类社会低层人物,属胡人来华后常见的职业,没有榜题框,更加表明其社会地位的低下。同窟东壁门北牵马驾牛车的胡人,性质类同。此类胡人画像在其他洞窟也可见到,如隋代第390窟东壁门两侧供养像后牵马驾牛车的胡人,晚唐第156窟张议潮出行图和五代第100窟曹议金出行图中狩猎与赶驼队者,其中也有胡人的形象。这些胡人社会地位低下,属于主人的家奴,供养像中没有榜题。

至于其他像莫高窟北周第296窟福田经变中的胡商,隋代第303、420窟法华经变、盛唐第45窟观音经变中的"胡商遇盗图",历代维摩诘经变中的"各国王子礼佛图",中唐第158

---

① 沙武田《敦煌石窟粟特九姓胡人供养像研究》,《敦煌学辑刊》2008年第4期,第132—144页。

② 姜伯勤《莫高窟隋说法图中龙王与象王的图像学研究》,载氏著《敦煌艺术宗教与礼乐文明》,中国社会科学出版社,1996年,第125—156页;同氏《敦煌莫高窟隋供养人胡服服饰研究》载郝春文主编《敦煌文献论集——纪念敦煌藏经洞发现一百周年国际学术研讨会论文集》,辽宁人民出版社,2001年,第354—368页;同氏《敦煌285窟所见嚈哒人的密特拉神崇拜》,载氏著《中国祆教艺术史研究》,三联书店,2004年,第203—216页。

③ 参见敦煌研究院编《敦煌艺术精华》,香港广汇贸易有限公司,1994年,第103页。

④ 彭金章、沙武田《敦煌莫高窟北区洞窟清理发掘简报》,《文物》1998年第10期,图一八、彩版二·2。

窟涅槃经变中的“各国王子举哀图”中所画的胡人形象，是画家为了表现经文的本意而特意画人的特定形象，属佛经绘画的需要，是艺术家对佛经绘画的理解与表现，或是他们对固有粉本的照抄，虽然从一个侧面也能够说明敦煌地区胡人活动与生活的社会历史，但由于是对一类社会现象普遍反映的形式，因此并不能成为我们理解敦煌九姓胡人最真实的面貌与他们现实生活的绝对资料。

但是，这些胡人画像的存在，却也表明敦煌的历代艺术家们，并不陌生这些往来于丝路、定居于敦煌的粟特胡人形象，以画像艺术的形式和手段表现这些独特的人群，应是他们的拿手好戏。

因此，对敦煌历史上真实存在的粟特人画像的揭秘，成了敦煌学研究中一个不大也不算小的问题。由于资料的限制，长期以来一直困扰着人们的思考。近年来，笔者在从事敦煌石窟供养人画像、粟特美术、吐蕃统治时期敦煌石窟等诸多课题研究的同时，在不同视角与思路的激荡中，在供养人画像榜题新资料的发现和释读过程里，看到一身应属典型粟特人的画像，介绍出来，以飨同好。

二、莫高窟第359窟东壁门上石姓男供养像释读

莫高窟第359窟属中唐吐蕃统治时期的代表洞窟，建成于吐蕃统治的晚期，约9世纪40年代①。第359窟因为集中保存了吐蕃统治时期的供养人画像，又以吐蕃装男供养像的集中出现最为独特，受到学界的普遍关注，是研究吐蕃服饰极为珍贵的资料。对于该洞窟供养人画像的基本资料及其相关的问题，笔者有专文讨论②。本文欲就该洞窟新释读的一身具有胡人特征、并可以确认属于粟特人的供养像作专题研究。

1. 东壁门上夫妇供养像身份关系

第359窟主室四壁下层一圈均为吐蕃统治时期的供养人画像，以西壁龛下中心所画供器香炉与甬道中心线为中轴线，南北两侧分别画比丘尼和女性、比丘和男性供养像。除此之外，主室东壁门上画男女夫妇二人对坐供养像(图1)，其中之男供养像即是本文要讨论的主要对象，是笔者所认定的颇具本民族面貌特征的、较为典型的粟特胡人画像。有意思的是，对应的女性供养像，无论是服饰特征，还是体质面貌均为典型的唐代汉族妇女形象，身着高腰裙，直袖衫，头束云状高发髻，上饰花，人物面部不清，圆脸，小嘴，为汉人特征无疑。当系胡汉通婚的图像表现。

虽然该夫妇二人供养像榜题均已看不到文字，但是窟内新发现的其他供养人画像题记，

---

① 樊锦诗、赵青兰《吐蕃占领时期莫高窟洞窟的分期研究》，载敦煌研究院编《敦煌研究文集·敦煌石窟考古篇》，甘肃民族出版社，2000年，第182—210页。

② 沙武田《莫高窟吐蕃期洞窟第359窟供养人画像研究——兼谈粟特九姓胡人对吐蕃统治敦煌的态度》，《敦煌研究》2010年第5期，第12—24页。本文所引具体的供养像题记及相关资料和研究结论，多出自该文，后引不再作注。

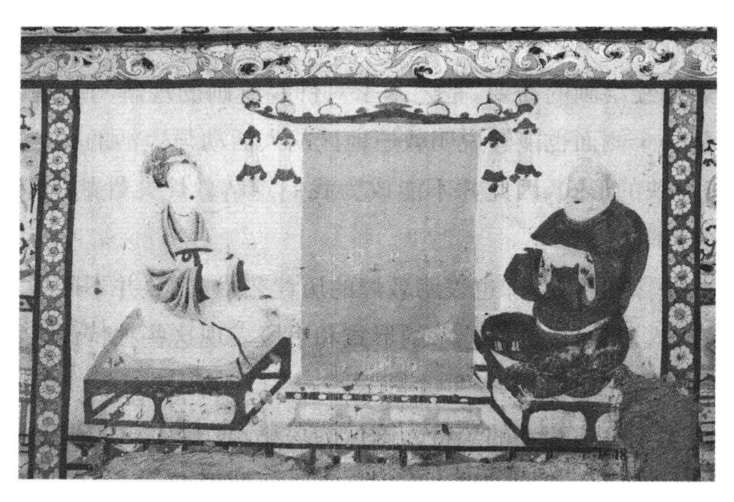


图 1　莫高窟中唐第 359 窟东壁门上夫妇供养像

给我们推断这身供养像的姓氏与族属提供了充分的佐证:供助紫光灯和高清数字拍摄技术,我们在第 359 窟内发现并成功释读了其中的多身供养人画像题记,通过对这些供养像题记资料的研读,告诉我们一个非常有趣的结论和现象:第 359 窟是属流寓敦煌的粟特九姓胡人"石姓"某家族营建的功德窟,可以称其为莫高窟的粟特人"石家窟"。

我们之所以如此认为,是因为洞窟供养像清晰的题名和严格整齐的辈份排列关系所揭示。

其中北壁西向吐蕃装男供养像(图 2)题名:第 1 身:"弟子清信居仕石/郎囗同一心供养";第 7 身:"囗男……";第 11 身:"男石万十供/养";第 13 身:"侄男石囗";第 14 身:"侄男囗囗";第 16 身:"侄男石神主供养"。从题名称谓上可以认为,这是窟主的兄弟和儿子、侄子们的供养像,均属粟特石姓,那么窟主也非粟特人石姓莫属。

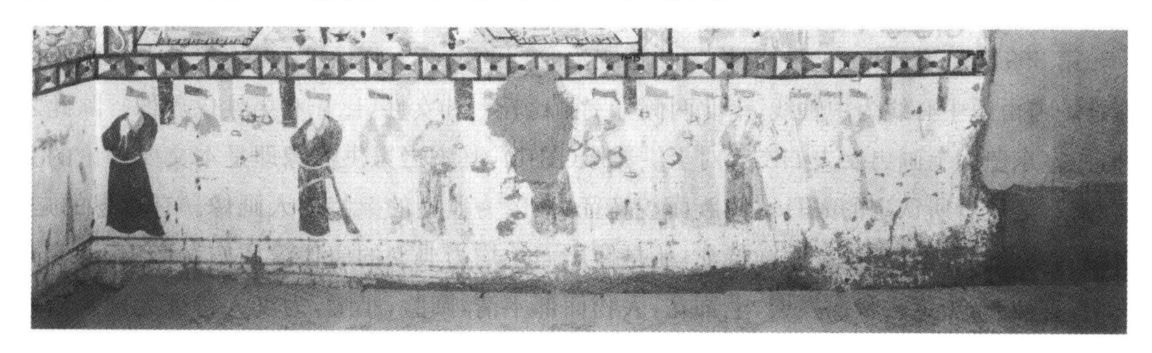


图 2　第 359 窟北壁吐蕃装男供养像

对应南壁西向唐装女供养像(图 3)题名:第 1 身:"新妇南阳张氏";第 2 身:"……供养";第 4 身:"新妇……";残破洞后西起第 6 身(红底榜题):"女什四(?)娘";倒数第 3 身:"孙什……";最后 1 身:"孙什……"。显然属对应男性的妻子与窟主的女儿、孙女们的供养像,当属石姓家族女眷无疑。

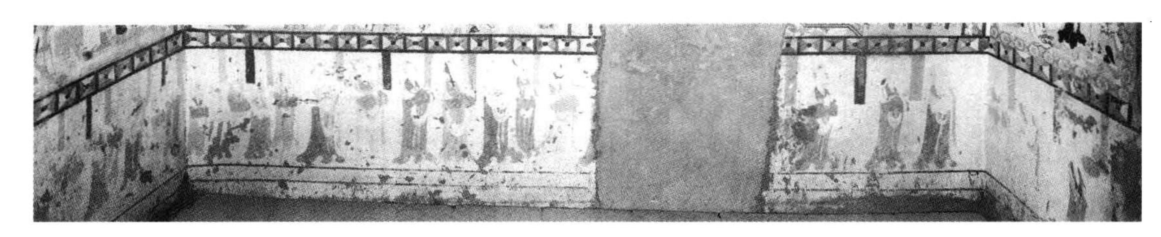


图 3　第 359 窟南壁唐装女供养像

再看东壁门南西向女供养像题名：第 1 身："孙什囗娘"；第 2 身："孙什八娘"；第 4 身："孙什囗娘"，仍属窟主的孙女辈。

经过分析，笔者认为窟主当为西壁龛下比丘后第 1 身唐装人物像，因为该像位处男供养像第 1 身位置，形象比其他像高大，手执香炉（这是敦煌石窟窟主等身份地位独特供养像的特权），又着唐装——表明其对唐文化的向往和九姓胡人汉化的深刻，榜题文字也比其他各像均要多："前沙州……/……/伐（后？）（阅？）……/居仕……/主……"。"前沙州"正说明其任职唐朝的证据和对唐服依恋的原因。

按同时期和稍晚的洞窟如第 231 窟、第 144 窟、第 12 窟等主室东壁门上男女对坐像，均为窟主的父母或祖父母供养像的表现方法，可以确定第 359 窟东壁门上的夫妇供养像当不例外，而其完全以唐服的形式出现，则更说明该二人为窟主父母像（祖父母像的可能性比较小），而他（她）们生活的时代应是（或者说主要是）在沙州陷蕃前的唐代，也就是说他（她）们二人是唐代编户入籍于敦煌的中亚粟特人。

2. 东壁门上男供养像之画像特征

该二人像中间为一较大的方形土红色榜题碑形框，应为营建洞窟的发愿文内容，文字已不存，长方形束腰壶门底座，宝珠垂幔框形碑首。南北两侧分别为胡跪于方形壶门矮几上的男女供养像各一身。其中男供养像是本文重点介绍和讨论的对象（图 4），具有以下几个方面的特征：

（1）服饰特征。

该像服饰特征是典型的唐装，头戴软脚幞头，身着圆领红色长袍，腰束革带，上系鞊韘七事（图 5），内穿团花衬衣。



图 4　第 359 窟东壁门上夫妇供养像之男像

革带上挂鞊韘七事，是目前所知敦煌石窟供养像除莫高窟第 148、409、237 窟、西千佛洞第 19 窟，榆林窟第 39 窟等回鹘王子和回鹘人供养像，及莫高窟第 332 窟、榆林窟第 6 窟等元代蒙古人供养像外所仅见，另在五代第 100 窟"天公主"窟曹议金夫人陇西李氏回鹘"天公主"出行图中



图5　第359窟东壁门上夫妇供养像之男像革带上系鞊韘七事特写

回鹘侍从像有带鞊韘七事，在吐蕃期洞窟维摩诘经变吐蕃赞普礼佛图中出现的随行吐蕃装大臣也多有佩此饰物，这两类前者为传统供养人画像，后者不属供养像类。而对于身着唐装的男供养像，在初唐、盛唐、中唐和晚唐洞窟中，别无他例见带此饰，明确为粟特人功德窟的供养像也无此饰，如莫高窟晚唐第196窟何法师窟中的何姓男供养像。即使到了五代宋归义军时期，确认为属粟特人后裔的曹氏众多男供养像中，也没有看到有佩此饰者。充分表明该像的独特性。

有人可能会产生疑问，按唐代的制度，《唐会要》卷三一《舆服上》记“文武咸带七事”，又据《新唐书》卷三四《五行志》载高宗、武后言腰悬“七事”的太平公主所穿为“武官装束”，可知“鞊韘七事”必为武官之服。在唐景云二年(711)至开元二年(714)，官员常服中曾经规定武官五品以上须在腰间悬佩七件物品以示身份，但一般限于朝参等集体重大活动，而且仅实行了短短三年的时间①，可以说是昙花一现而已，并未广泛流传开来。第359窟此身男像在唐初可能为唐代武官，因此身带七事以示官职身份。作为武职，符合粟特人在唐代的主要职业特征②。孙机先生指出：“真正广泛吸纳粟特移民从事的职业是当雇佣兵。”③唐代著名诗人高适就曾感叹到：“控弦尽用阴山儿，登阵常骑大宛马。”④此处“阴山儿”当非专指，应是胡人的泛称。到唐玄宗极盛期，“骁将锐士，善马精金，空于京师，萃于二统”，也就是说当时的精锐军事力量分别控制在胡人蕃将手中，其中有“哥舒翰统西方二师”的河西、陇右节度，“安禄山统东北三师”的范阳、平卢、河东节度⑤，是胡人武职顶峰，最终导致以安禄山和史思明为代表的粟特胡人军事集团的叛乱，结束了一个盛世的时代。按池田温研究，《天宝十载差科薄》所记敦煌九姓胡人的“从化乡”居民中，其中有部分参与军事活动或服兵役，还有人结衔为武职，如果第359窟该男子生活的时代能够早到此时，也是可以理解的。

事实上，如果按第359窟营建年代计算，景云年中至开元初期(711—714)，到第359窟

---

① 《旧唐书》卷四五《舆服志》，第1953页；《新唐书》卷二四《车服志》，第529页；沈从文《中国古代服饰研究》(增订本)，上海书店出版，1997年，第360—362页。

② 陈海涛、刘惠琴《来自文明十字路口的民族——唐代入华粟特人研究》，商务印书馆，2006年；森部丰《唐后期至五代的粟特武人》，载荣新江等编《粟特人在中国——历史、考古、语言的新探索》，中华书局，2005年，第226—234页。

③ 孙机《序言》，乾陵博物馆《丝路胡人外来风：唐代胡俑展》，文物出版社，2008年，第10页。

④ 高适《送浑将军出塞》，《全唐诗》卷二一三。

⑤ 《通典》卷一四八“兵”总序。参见黄永年《〈通典〉论安史之乱的“二统”说证释》，《陕西历史学刊》第2期，1981年，另载《唐史十二讲》，中华书局，2007年，第85—100页。

营建的9世纪40年代[1]，有120余年的时间。该像人物在沙州为武官的最早时间至少可到20—40岁左右，因此按七事实行的最晚时间开元初(714)计算，至9世纪40年代也要140岁左右，考虑到洞窟营建之时其人已亡故，因此从这一点还可理解。但是按作为其儿子辈的窟主题名中出现"前沙州"字样，考虑到从沙州陷蕃(786)到洞窟营建也要50余年的时间，按20岁入仕，作为曾经为唐代官吏的窟主到洞窟营建时期也都70岁已上了，那么窟主至少出生在8世纪60年代末。此时，作为在714年已经有20岁的该像男子，到8世纪60年代末已经70岁高龄，不大可能再生儿育女了。因此该男子像服饰所带七事，似与唐初一度施行的官服无关。

其实，腰系鞊韘七事，是古代西域和北方民族的常见服饰特征，属他们随身所佩带物品，一般是在革带上挂七件条形带，内装算袋、刀子、解锥(哕厥)、砺石、挈必真、针筒、火石袋等七件日常生活用品，史书称其为"鞊韘七事"，十分形象客观地表现着作为游牧民族的生活习俗。对此，原田淑人[2]、沈从文[3]分别对中国古代这种胡服现象作过介绍和说明。这种流行于游牧和马上民族的生活用品与服饰装饰品，无疑也适用于丝路上主要商业民族粟特九姓胡人，是他们长途商业旅行的必须品，更是粟特武士的传统装束[4]。被研究服饰史者广为论述的流行于唐代的妇女胡装，此"胡"无疑是以粟特人为主的中亚西域人，其中特征之一即有腰带鞊韘七事的现象。的确，这种胡服对唐代的影响，俯拾皆是，正所谓"万国衣冠拜冕旒""万国仰宗周，衣冠拜冕旒"[5]。《新唐书・五行志》记太平公主曾在一次宫廷宴饮时，腰上挂着七事，可见胡风影响之盛。陕西乾县唐永泰公主墓、韦顼墓多身女扮男妆侍女石刻线画，有唐装有胡服，随身佩带鞊韘七事，无疑是受到中亚胡风的影响所致，而同出大量胡人俑的出现即是最好的注脚。至于唐代沿丝绸之路长安洛阳等广大地区深受胡人文化习俗的影响，已属学界不争之史实，各地唐墓出土的胡人俑，唐诗中对胡人的描述，胡服在唐代女性中的流行(胡俑、壁画等绘画中均有看到)[6]，等等，从不同的角度诠释着有唐一代来自中亚的九姓胡人对唐文化的渗透和贡献[7]。

受粟特等服饰文化影响的吐蕃服饰，腰佩鞊韘七事为其特征之一，在敦煌壁画吐蕃赞普礼佛图中，即广泛见到这种民族服饰装饰特征，第359窟的赞普与随侍中即有多身均佩有七事，对此谢静有介绍和讨论[8]。沈从文在讨论《步辇图》中吐蕃重臣禄东赞服饰时，主张吐蕃

---

① 樊锦诗、赵青兰《吐蕃占领时期莫高窟洞窟的分期研究》。

② 原田淑人《唐代の服饰》，东洋文库刊行，1997年。

③ 沈从文《中国古代服饰研究》(增订本)，上海书店出版，1997年，第232、260—262页。

④ 马冬《唐代服饰专题研究——以胡汉服饰文化交融为中心》，陕西师范大学博士学位论文，2006年。

⑤ 王维《和贾至舍人早朝大明宫之作》、《奉和圣制暮春送朝集使归郡应制》，《全唐诗》卷一二七。

⑥ 《旧唐书・舆服志》："开元初，从驾宫人骑马者，皆着胡帽，靓妆露面，无复障蔽，士庶之家又相仿效，帷帽之制绝不行用。"黄能馥、陈娟娟《中国服饰史》，上海人民出版社，2004年，第265页。

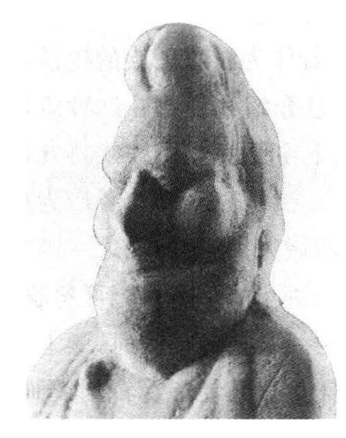
⑦ 向达《唐代长安与西域文明》，三联书店，1957年；葛承雍《唐韵胡音与外来文明》，中华书局，2008年。

⑧ 谢静《敦煌石窟中的少数民族服饰文化研究》，兰州大学敦煌学研究所博士论文，2007年。

人服饰中应带有七事[①]。杨清凡也持相同的意见[②]。后经笔者观察，新发现第 359 窟供养像中有三身(北壁第 5、9、15 身)典型吐蕃服饰人物像即佩此装饰。据研究，吐蕃人的这一装饰习俗，其源渊关系仍来自于粟特人的服饰特征[③]。

因此，我们有理由认为莫高窟第 359 窟该身男供养像，虽身着唐装，却腰系鞊鞢七事，非唐服中本有的装饰，这种服饰装饰即使在两京的长安洛阳等内地的男子服饰中也不多见，又属敦煌大量唐前期、晚唐五代宋男供养像所仅见，无疑非常服，当属胡风浸染的结果。

更为有趣的是，作为洞窟供养人画像，出现在庄严的佛教洞窟，面对心中的圣像，心存敬仰和虔诚，手执香炉，却腰系鞊鞢七事，佩刀带火，多有不符礼佛之情之景，只缘他们是粟特人身份，作为本民族的生活习俗，也就不足为怪了。


图 6　西安韩森寨胡人陶俑

(2)体型特征。

第 359 窟东壁门上该人物体型颇为独特，身体极显肥胖，粗腰，虽为胡跪像，但仍略显高大魁伟。最值得注意的是，该像脖颈圆满，完全属肥胖型人之特征。虽然肥胖并非九姓胡人的典型身体特征，但是作为伊朗系人种的他们，身体容易发胖也属正常生理现象，因为作为商业民族的粟特人对于肉类和葡萄酒有独特之偏好，《旧唐书·哥舒翰传》记“翰好饮酒，颇恣声色”。加上定居敦煌后不再远走行商导致生活习性的改变，都容易使其身体发胖。这让我们想起西安北周安伽墓石棺上所刻夫妇宴饮图中的男主人公，同样大腹偏偏[④]，而西安韩森寨出土的一身唐代彩绘胡人陶俑，从一圈胡须下颌与脖子间鼓胀出来的赘肉(图 6)[⑤]，与第 359 窟此像极其相似，事实上这样的胡俑比较常见，陕西陇县出土一批陶胡人俑，多有此特征，让我们看到肥胖胡人的普遍存在。

事实上，我们仔细检索一下中原内地长安洛阳等地出现的作为随葬的胡人俑，发现身体肥胖者比比皆是[⑥]，其中以葛承雍所论属表演魔术之幻人的胡人袒腹俑最具代表性[⑦]，如有甘肃庆城唐游击将军穆泰墓胡人袒腹俑(图 7)[⑧]、西安东郊唐金乡县主墓胡人袒腹俑[⑨]等。

至于魁伟，一是胡人体质所致，另一方面也是这个尚武民族的气质所在。

---

① 《中国古代服饰研究》(增订本)，第 232 页。

② 杨清凡《藏族服饰史》，青海人民出版社，2003 年，第 98 页。

③ 杨清凡《藏族服饰史》，第 98 页。

④ 陕西省考古研究所编《西安北周安伽墓》，文物出版社，2003 年，彩色图版五一。

⑤ 参见《丝路胡人外来风：唐代胡俑展》，第 140 页图版。

⑥ 乾陵博物馆《丝路胡人外来风：唐代胡俑展》。

⑦ 葛承雍《唐代胡人袒腹俑形象研究》，《中国历史文物》2007 年第 5 期，第 20—27 页。

⑧ 庆城博物馆《甘肃庆城唐代游击将军穆泰墓》，《文物》2008 年第 3 期。

⑨ 王自力、孙福喜编《唐金乡县主墓》，文物出版社，2002 年。

而历史记载属于粟特人中身体肥胖的代表人物，即是安禄山。《新唐书·安禄山传》：



图7　甘肃庆城胡人袒腹俑

> 守珪丑其肥，由是不敢饱，因养为子。……晚益肥，腹缓及膝，奋两肩若挽牵者乃能行，作《胡旋舞》帝前，乃疾如风。帝视其腹曰："胡腹中何有而大？"答曰："唯赤心耳！"每乘驿入朝，半道必易马，号"大夫换马台"，不尔，马辄仆，故马必能负五石驰者乃胜载。

由是可见，对于粟特人而言，身体易于肥胖当属正常现象，或亦可作为其种族之特征对待。同为敦煌石窟供养人画像，相比之下，如此肥胖之人物画像别无他见，也从侧面表明该人物之独特性。

(3)面貌特征。

该身男供养像在面貌特征上，同样颇为独特，少见。蓝眼睛，高额头，高鼻梁，一圈络腮胡须，显得较为浓密，人物相貌特征极具中亚西域胡人气象（图8)，正如唐代诗人所描述的那样："碧玉炅炅双目瞳，黄金拳拳两鬓红"、"琉璃宝眼紫髯须"①。



图8　第359窟东壁门上男供养像面部特写

敦煌壁画中对人物胡须的描画，其中供养人画像当中男像们的胡须，历代都以八字须或山羊须为常见，还没有看到有像第359窟该身像之一圈浓密的络腮胡，和唐墓中胡人俑的大胡须完全一样（图9)，当属这个外来民族人种的体质面貌特征无疑。

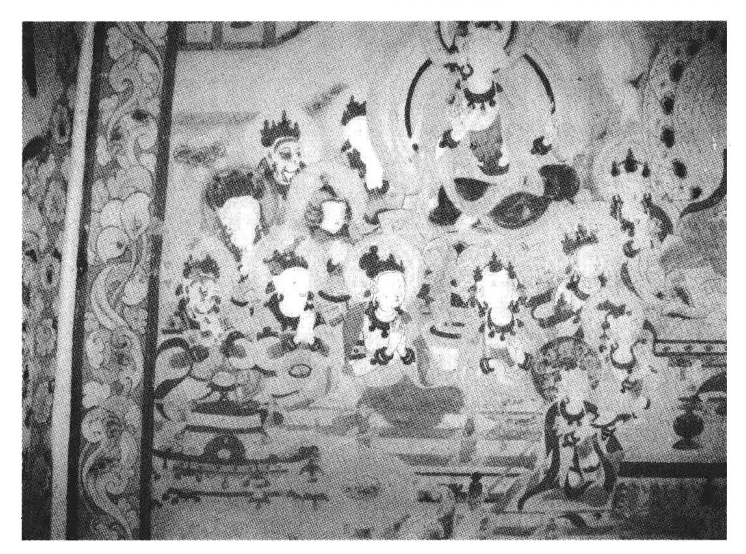
另外，我们注意到该身供养像的眼睛画法，是以宝石蓝颜色点描的眼珠，至今仍清晰可视，即是唐人所描述胡人"碧玉炅炅"般的双目、像"琉璃"一样的双眼，非常形象化，恰在敦煌这身粟特人供养像眼睛画法中得到完美的诠释，相得益彰，当属认识粟特胡人面貌画像特征不可多得的资料。这种描绘眼睛的方法并不多见，我们在敦煌壁画中看到画人物眼睛，多是以墨色点睛，在供养人画像中比比皆是。即使在同一洞窟中的其他男女供养像（包括其对面的夫人像），均不见此画法。如果再仔细观察整个洞窟壁画人物眼睛的画法，发现除供养人画像以外，包括维摩诘经变中的吐蕃赞普礼佛中的人物，各经变画中的佛、菩萨像等均无此技法表现人物眼睛。非常有趣的是，在经变画中的天王、梵王、

① 李白《上去乐》，《全唐诗》卷一六二；张说《苏摩遮》，《全唐诗》卷八九。


图9　唐墓胡人俑面貌特写

力士、夜叉、药师十二神将、文殊菩萨所骑狮子、牵狮子与大象的昆仑奴等，却以此蓝宝石点描眼睛（图10）。我们知道天王、梵王、力士、夜叉等护法神将，由于在佛教中的身份性质关系，均是要突出其力量感，因此历来以强健善武的胡人形象为蓝本，我们在佛教造像和唐代墓葬中的镇墓兽等艺术品中经常见到，可以说是胡人形象的翻版。

因此，在这里画家唯独把东壁门上的这身有胡人面貌特征男供养像的眼睛画成和经变画中的这些护法神王类一致，无疑是壁画的作者充分了解画像主人作为胡人所具有的面貌特征，在这里"画龙点睛"，可谓入木三分，十分形象地给我们塑造了一位九姓胡人的典型形象。画家在这里一反常规，以宝石蓝点睛，不得不让我们联想到该像作为粟特人面貌特征的关系，这些蓝眼睛、高鼻梁、虬髯的西域胡人，艺术家们在充分观察其真实面貌特征的基础上，以高超的艺术手笔，通过写真的艺术手法，再现了一位生活在敦煌的九姓胡人的真实面貌。也让我们再次看到了敦煌人物写真肖像画的艺术特性①。


图10　第359经变画梵王天王等护法人物面相画法

这种高度写实的艺术表现方法，同在中原长安洛阳等地所见历代壁画墓、唐三彩、陶俑或石刻胡人像一样，实属不可多得的宝贵资料，当属敦煌壁画艺术在这方面的独特贡献。

（4）小结。

作为曾生活在沙州陷蕃前的这身石姓男子，编户入籍正式成为李唐王朝的子民，定居在九姓胡人聚居中心的沙州城东安城"从化乡"，娶一名汉人女子为妻，并生下像第359窟的窟主等兄弟多人。由其子孙等人的题名，以及与敦煌汉族大姓如"南阳张氏"等的通婚可知，他所在的石姓胡人移民家族，在当时的敦煌颇有一定的社会地位，家境殷实，与汉族大姓通婚。当然，他与家族其他人深受唐文化影响，汉化程度很高，着唐装，娶汉女。但是，毕竟作为一

① 姜伯勤《敦煌的写真邈真与肖像艺术》，《敦煌艺术宗教与礼乐文明》，第77—92页；沙武田《敦煌写真邈真画稿研究——兼谈敦煌画之写真肖像艺术》，《敦煌学辑刊》2006年第1期，第43—62页。

名从人种、体质、面貌等各方面均与汉人有本质区别的胡人，后辈们在其家族功德窟中，画像入窟，他们所雇用的画工画匠们，在充分考虑雇主意愿的前提下，按他们的要求，以高度写实的艺术手段，精心绘画了这样一身曾活跃在敦煌的粟特胡人的写真像，给我们勾勒出了一位虬髯、高鼻、深目、蓝眼睛，体型魁伟而又颇显肥胖的粟特胡人形象，属敦煌人物画、尤其是供养人画像中所仅见，为我们更进一步理解和研究活跃在敦煌地区为数不少的粟特胡人，从个人画像的角度提供了非常珍贵的资料，理当引起我们的重视。

三、余论：几个需要回答的问题

行文至此，新的结论伴随着新的问题出现：既然粟特人石姓家族的功德窟第 359 窟内，作为窟主父亲的东壁门上这身男供养像，从画像的角度表明其为典型的胡人体质与面貌特征。如此，即使是考虑到他的妻子为汉人的情况，有汉化的现象，但从遗传学上来讲，洞窟其他男女供养像，作为他的儿子、孙子，女儿与孙女辈的供养像中，同样应有面貌为胡人的可能性，为什么我们在洞窟主室四壁下层一圈男女供养像均无发现呢？

在讨论这个问题之前，必须明白一个现象：由于历史的原因，洞窟底层壁画掉色、变色和脱落颇为严重，造成人物面貌等细部识别的极大困难，因此无法轻易做出判断。另一方面，由于女像均着唐装，男像以吐蕃装为主，僧尼均着法服，加上画像形成前后的排列关系，这种集体仪式的服饰特征和排列关系，造成观察视角的统一化、模式化，从这方面也影响了观察者对人物画像面貌等细部的判断。

单就女供养像而言，其中有“新妇南阳张氏”题名，说明石姓男子娶的媳妇多为汉人，因此不存在面貌辨别的问题。如果其中有受其父亲或祖父胡人血统遗传者，面貌为深目、高鼻的胡女形象，则从传统的绘画习惯，断然不会真实地画像出来的。因为按中国传统思想和文献记载可知，历代对胡女的记载，均出现在如酒肆、歌舞伎等颇为轻薄浮俗的场合，社会地位低下，甚至被社会视为不良妇女。《朝野佥载》、《太平广记》、《唐人小说》、《唐传奇》等所记“狐女”多被隐涉为胡人①。李白诗“胡姬貌如花，当炉笑春风”，“胡姬招素手，延客醉金樽”②，所描写的胡女，恐怕不会被稍有社会地位者所认同。唐人诗歌中描述的能歌善舞，富有异域风情的“酒家胡”，多是通过奴婢贸易入华的胡人女子③。我们在大量的墓葬等胡人画像、三彩、陶俑等资料中，看到的全为胡人男子像，几乎看不到有关胡女的资料，当系时人对胡女的偏见。对此孙机先生发表了自己独到之见解，颇具启发意义④。法国葛乐耐教授通过对安伽墓石棺、Miho 藏粟特人石棺、安阳粟特人石棺的观察，敏锐地指出一个现象：作为这

---

① 王青《西域文化影响下的中古小说》，中国社会科学出版社，2006 年。

② 《李太白全集》卷三、卷一八

③ 芮传明《唐代酒家胡述考》，《上海社会科学院学术季刊》1993 年第 2 期，第 159- 166 页。

④ 孙机《序言》，乾陵博物馆编《丝路胡人外来风：唐代胡俑展》，第 10 页。

些社会地位较高的粟特人墓主(像萨保),均穿粟特胡服,而他们的妻子却总是穿着汉人服饰[①]。史君墓画像也不例外。其实仔细观察会发现,包括一些侍女人物也为汉装,充分表明入华的粟特人对汉文化的理解,汉人社会对胡女的偏见和轻视,也不得不使这些来自中亚的移民在本属自己的墓葬画像艺术中有所选择,实属不得已而为之。但有意思的是,学者们研究表明,入华的粟特人多半保持着族类通婚的习俗[②]。在这样的情况下,即使是有可能为胡女者仍不愿意被画成地道的胡人形象,其原因是相同的,仍属社会认同的价值取向所左右。如此,则敦煌也不能例外。

对于男供养像而言,均为石姓家族的男人们,父亲或祖父为粟特胡人,母亲或祖母为汉人的情况下,他们当中应有面貌仍为胡人特征者,但是画像中没有被表现出来,究其原因,除前述洞窟画像集体出现与观察视觉模式化等客观之原因外,主要还是缘于唐人对"胡"之鄙视轻贱的社会思潮。

《旧唐书·哥舒翰传》记:

> 翰素与禄山、思顺不协,上每和解之为兄弟。其冬,禄山、思顺、翰并来朝,上使内侍高力士及中贵人于京城东驸马崔惠童池亭宴会。翰母尉迟氏,于阗之族也。禄山以思顺恶翰,尝衔之,至是忽谓翰曰:"我父是胡,母是突厥;公父是突厥,母是胡。与公族类同,何不相亲乎?"翰应之曰:"古人云,野狐向窟嗥,不祥,以其忘本也。敢不尽心焉!"禄山以为讥其胡也,大怒,骂翰曰:"突厥敢如此耶!"翰欲应之,高力士目翰,翰遂止。

安禄山如此忌讳"狐",则是因为在当时颇为盛行的"胡""狐"相通习俗[③],明显是对胡人的贬低,以至于有讥讽侮辱的性质,反映出一种普遍的社会现象,作为突厥种的哥舒翰本人也属失言,正所谓"突厥敢如此耶!"。对此,早年陈寅恪先生《胡臭与狐臭》即有揭示[④],黄永年先生再作发展[⑤],结合像《太平广记》及志怪小说和笔记传奇等所记不胜枚举的"胡""狐"故事,让我们明白,入华的胡人不愿意为"胡"的真实原因。

即使是对这些"善商贾,争分铢之利""利之所在,无所不至"[⑥]的商业民族而言,粟特人来华后主要从事的经商职业,是重农抑商的汉人文化圈的低下营生,不为所认同,唐代规定"凡

---

① 葛乐耐《粟特人的自画像》,《粟特人在中国——历史、考古、语言的新探索》,第305—323页。

② 程越《从石刻史料看入华粟特人的汉化》,《史学月刊》1994年第1期,第24—25页;蔡鸿生《唐代九姓胡与突厥文化》,中华书局,1998年,第22—23页;荣新江《北朝隋唐粟特聚落的内部形态》,载氏著《中古中国与外来文明》,第132—135页;陈海涛、刘惠琴《来自文明十字路口的民族——唐代入华粟特人研究》。

③ 王青《早期狐怪故事:文化偏见下的胡人现象》,《西域研究》2003年第4期,第91—97页。另可参考王青《西域文化影响下的中古小说》;张军、黄鹏《〈任氏传〉中的"狐女"应当是胡女》,《绍兴文理学报》2006年第2期,第44—47页。

④ 陈寅恪《寒柳堂集》,上海古籍出版社,1980年,第142页。

⑤ 黄永年《唐史十二讲》,中华书局,2007年,第181—190页。

⑥ 《唐会要》卷九九"康国"条。

官人身及同居大功已上亲，自执工商，家专其业，皆不得入仕”，“工商之家不得予入仕”[①]，“自天子逮以胥吏，章服皆有等差”，“胥吏以青，庶人以白，屠商以皂”[②]，商人地位等同于屠夫！可想而知，作为逐利商人的九姓胡人，唐人是戴着有色眼镜来看待他们的，因此我们在传奇与笔记小说类作品中常常可以看到“胡商”玩各种不光彩的把戏。同样的原因，仍属汉文化主导下的吐蕃统治时期的敦煌社会，这些九姓胡人即使是愿意穿上吐蕃装，但仍不愿意被明显地画成具有典型胡人特征的面貌来。

至此，读者可能又要疑问：既然九姓胡人忌画胡像，为什么第359窟东壁门上的男子像却被画成胡人面貌特征呢？

究其原因，也存在胡人汉化程度大小的因素。作为盛唐时期活动在敦煌的胡人，当为沙州陷蕃前九姓胡人聚落中心“从化乡”的一员，在这个以胡人为主的群体内，相信胡貌特征绝不会受到歧视；再按池田温先生的研究，他们当中大部分人属直接来自中亚各国的原始居民[③]，汉化的程度低，受汉人文化的影响小，又在一定程度上保留了粟特人本来的面目特征。同时，作为洞窟中要特意表现的一身已故人物，画家们则在石姓窟主施主们的默许下，按常理要配合邈真赞的描述，较为“写真”地表现了一位颇为典型的入唐胡人形象。在这里很大程度上也有纪念与祭祀的意义，正是蕃占时期洞窟主室东壁门上窟主夫妇供养像的主要功德观念，对此现象，笔者有专文研究，或可参考[④]。作为表达窟主晚辈们对父辈的纪念和祭祀思想，人物画像需要尽可能地写实才符合这一功能的内含。

西壁龛下、北壁下、东壁门北下的这些家族男供养像，因为人物众多，又多要穿上蕃装，如果全画成胡人面貌，则会影响到洞窟的信众礼拜观念，无法大众化。与他们对应的女眷多为与之通婚的汉姓大族女性，因此她们大概也不大愿意让自己的丈夫、兄弟、儿子们在这里公然全以时人所鄙视之“胡”的面貌与形象出现吧。况且，作为入居敦煌的第二代、第三代粟特人，通过与汉人的通婚，长时间汉文化的熏陶，一则从面貌上出现变异，二则从文化认同和生活习俗等方面，均更多地倾向于汉文化圈，当属敦煌粟特人汉化[⑤]的典型例证，也是入华粟特人汉化[⑥]的代表。另一方面，安史之乱后，安西和河西陷蕃，丝路阻断，粟特人主要的贸易通道被打断，因此使得这些定居于沙州的九姓胡人主要赖以生存的商业活动受到很大的影响，据《资治通鉴》德宗纪贞元三年条载，当时由于“河陇没于吐蕃”使得滞留长安不归的胡人“凡得四千人”。独特的历史背景下，多重因素的作用下，大大加速了这些流寓敦煌九姓胡人汉化的进程。

---

① 《大唐六典》卷二、三，三秦出版社，1991年，第35、66页；《旧唐书》卷四八《食货志》。

② 《旧唐书》卷四五《舆服志》。

③ 池田温《8世纪中叶における敦煌のソグド人聚落》；《唐研究论文集》，第3—67页。

④ 沙武田《敦煌莫高窟第231窟阴伯伦夫妇供养像解析》，《敦煌研究》2006年第2期，第6—10页。

⑤ 陆庆夫《唐宋间敦煌粟特人之汉化》，《历史研究》1986年第6期，第25—34页。

⑥ 这方面详细研究参考陈海涛、刘惠琴《来自文明十字路口的民族——唐代入华粟特人研究》。

在这方面，综观洞窟壁画内容和艺术风格也可以得以证明。作为粟特人功德窟的第 359 窟，几乎看不到有明显反映窟主粟特人族属关系的题材或绘画技法，并不像笔者曾作过专题讨论的莫高窟初唐第 322 窟与中唐第 158 窟，可以从洞窟的诸多方面反映出窟主施主粟特九姓胡人的文化背景[①]。或者像莫高窟隋代第 244、390 窟一样，当属敦煌的粟特画派，其作者有可能为粟特九姓胡人[②]。由此可见，第 359 窟的这些粟特人石姓功德主们，基本上已完全汉化了，依照当地汉人家族窟的形式与内容，为本家族营建了一所功德窟。

在这样的背景下，这些汉化的胡人后裔，在洞窟供养人画像中，有意无意地回避了或有或无的胡人面貌与体质特征，因此使得学界对这一问题的研究限入僵局。最终使得有可能属粟特人后裔的敦煌归义军曹氏家族的男女供养像，无一例从画像上表现出胡貌特征。当然对此问题的研究，非本文所论主题，亦非三言两语可交代明了，拟作另文专论。

（附记：本文属国家社科基金青年项目“吐蕃统治时期敦煌石窟研究”(08CKG002)，陇原青年创新人才扶持计划项目，人社部留学回国人员科技活动择优资助项目，“文明的交融：粟特九姓胡人与敦煌石窟关系研究”研究成果。本文所用图版，其中敦煌莫高窟洞窟壁画图片均由敦煌研究院提供。其他唐墓胡俑三幅均采自乾陵博物馆《丝路胡人外来风：唐代胡俑展》一书。）

① 沙武田《莫高窟第 158 窟与粟特人关系试析》，《艺术设计研究》(北京服装学院学报)2010 年待刊稿，又载《吐蕃统治时期敦煌石窟研究》，兰州大学历史学博士后流动站出站报告，2008 年；《莫高窟第 322 窟图像的胡风因素——兼谈洞窟功德主的粟特九姓胡人属性》，《故宫博物院院刊》2010 年第 3 期。

② 姜伯勤《莫高窟隋说法图中龙王与象王的图像学研究》，载氏著《敦煌艺术宗教与礼乐文明》，第 125—156 页。

敦煌佛寺所藏宝物的性质与功用蠡测

余　欣

（复旦大学历史学系）

中国中古时代佛教寺院堪称区域的思想库与聚宝盆，既是信仰与学术的中心，又是物质文化的汇聚之地[①]。敦煌藏经洞出土的什物历和施入疏，使我们对于寺院的财富结构及其来源，在细节上有了全貌性的了解。

侯锦郎先生对于《龙兴寺什物历》的刊布与研究，虽然考证不够细致，但展示了这一类文书的研究价值和前景[②]。其中作为寺院财物重要组成部分的奇珍异宝，诸如金银器、宝石、珍珠的存在，引起了人们的注意。稍后，唐耕耦等《敦煌社会经济文献真迹释录》将这两类文书首次予以辑录[③]，为后续的研究奠定了坚实的史料基础，至今仍是我们经常需要参考资料集。姜伯勤先生利用这些录文，讨论了敦煌与发自波斯的"香药之路"、"珠宝之路"、"琉璃之路"，涉及琉璃、鍮石、珊瑚、玛瑙、真珠、琥珀、瑟瑟等，但没有展开论考[④]。郑炳林先生则把这些珠宝列为晚唐五代敦煌贸易市场上的外来商品的一大门类，做了较为详细的考证[⑤]。业师荣新江教授则从中古敦煌寺院的外来供养物的角度做了较为全面的考察，不仅揭示了于阗、粟特、回鹘等各种外来文化因素对敦煌佛教的影响，而且考察了寺院和供养者两方面对于这些外来供养品的看法，阐述其价值和意义[⑥]。与此前的研究成果最大的不同之处，在于物质文化史和精神文化史的交错研究，对寺院财富和外来供养两个层面之间的关系进行了阐释，立意新颖，具有方法论意义。

前辈学者的业绩为我们的进一步思考，提供了许多有益的启示。不过，大多侧重于从中外关系史或社会经济史的角度来分析，过于强调这些宝物的商品属性，把它们单纯地理解为经由丝路贸易而来的舶来品或寺院积聚的财富。荣新江师虽然提示了这些制成佛具的供养品在吸引朝拜者和扩大佛教影响力方面所具有的价值，但是对于其实际功用以及宗教信仰

---

① 荣新江《于阗花毡与粟特银盘——九、十世纪敦煌寺院的外来供养》，胡素馨编《佛教物质文化：寺院财富与世俗供养国际学术研讨会论文集》，上海书画出版社，2003年，第246页。

② Hou Ching-lang, "Trésors du monastère Long-hing à Touen-houang: une étude sur le manuscrit P. 3432", dans M. Soymié (dir.), *Nouvelles contributions aux études de Touen-houang*, Genève: Droz, 1981, pp. 149—168. 中译文：侯锦郎《敦煌龙兴寺的器物历》，谢和耐、苏远鸣等著，耿昇译《法国学者敦煌学论文选萃》，中华书局，1993年，第77—95页。

③ 唐耕耦等《敦煌社会经济文献真迹释录》第3辑，全国图书馆文献缩微复制中心，1990年，第1--109页。

④ 姜伯勤《敦煌吐鲁番文书与丝绸之路》，文物出版社，1994年，第64--69页。

⑤ 郑炳林《晚唐五代敦煌贸易市场的外来商品辑考》，《中华文史论丛》第63辑，2000年，第72—76页。

⑥ 荣新江《于阗花毡与粟特银盘——九、十世纪敦煌寺院的外来供养》，第246—260页。

上的观念渊源,未加论列。因此笔者不揣浅陋,拟对此稍加补证。

佛教戒律是反对寺院追求财富积累的,僧尼个人修行也应该"少欲知足",不蓄金银[①]。因此,郑炳林先生对于这些物品为何会出现在寺院中,也就是说涉及这些宝物在寺院中的性质和功能时,似乎感到有点困惑。在论及玛瑙时,说"敦煌文书中记载玛瑙的地方并不多,这表明寺院不适宜收藏玛瑙一类的珠宝,寺院保存的这类珠宝都是由当地居民舍施给寺院的",而在论及珊瑚时,又说"敦煌寺院已经收藏珊瑚,足以表明珊瑚在当时敦煌市场上比较常见"[②]。尽管佛教在中国社会实际发展,不仅产生出庞大的寺院经济,而且僧尼之间经常有财产纠葛,甚至不得不求助于戒律之外的法律手段来解决[③]。敦煌僧尼的社会生活,则具有更强的世俗化倾向,敦煌文献中有大量与内律、寺院清规规定的寺院僧尼生活相矛盾的资料[④]。若按此理解,玛瑙、真珠等宝物频频出现在敦煌寺院什物历中,而且有时候数量还不小,似乎也不是什么突兀的事情。然而这些东西的基本属性,真的是"商品"或者"财富"吗?恐怕未必。玛瑙之类的宝物,敦煌契约、归义军官衙点检历等文书均未见,而是只出现于寺院什物历和施入疏中,所以我认为这表明并非是流通领域的等价物或商品,也不是官府的财政储备或贵族的珍玩,而是宗教圣物。那么,它们的宗教渊源和实际用途究竟是什么呢?我认为应该是和佛教"七宝"观念和用宝物作为庄严的手段有关。

"七宝"到底包含哪些宝物,不同的时代,不同的佛经文本中,表述不尽一致[⑤]。《翻译名义集》卷三云七宝有二种:"一者七种珍宝,二者七种王宝。"第一类"七宝"罗列了四种说法:"《佛地论》云:一金;二银;三吠琉璃;四颇胝迦;五牟呼婆羯洛婆,当砗磲也;六遏湿摩揭婆,当玛瑙;七赤真珠。《无量寿经》云:金、银、琉璃、颇梨、珊瑚、玛瑙、砗磲。《恒水经》云:金、银、珊瑚、真珠、砗磲、明月珠、摩尼珠。《大论》云:有七种宝,金、银、毘琉璃、颇梨、砗磲、玛瑙、赤真珠。"[⑥]七宝作为佛教严饰用品的观念,大概是与以《佛说阿弥陀经》为代表的说法流行有关:"极乐国土,有七宝池,八功德水,充满其中,池底纯以金沙布地。四边阶道,金、银、琉璃、颇梨合成。上有楼阁,亦以金、银、琉璃、颇梨、砗磲、赤珠、玛瑙而严饰之。"[⑦]又隋代阇那崛多等译《起世经》卷一《阎浮洲品》云:"须弥山王,上分有峰,四面挺出,曲临海上,各高七百由旬,殊妙可爱,七宝合成。所谓金、银、琉璃、颇梨、真珠、车磲、玛瑙之所庄挍。"[⑧]除了上述说法之外,也有将琥珀、瑟瑟列入其中者。

---

① 参看柯嘉豪《"少欲知足"、"一切皆空"及"庄严具足":中国佛教的物质观》,胡素馨编《佛教物质文化:寺院财富与世俗供养国际学术研讨会论文集》,第36—37页;

② 郑炳林《晚唐五代敦煌贸易市场的外来商品辑考》,第73、74页。

③ 严耀中《佛教戒律与中国社会》,上海古籍出版社,2007年,第194—206、449—468页。

④ 郝春文《唐后期五代宋初敦煌僧尼的社会生活》,中国社会科学出版社,1998年,第2—4页。

⑤ 参看定方晟《七宝について》,《印度学佛教学研究》第24卷第1号,1975年,第84—91页。

⑥ 《大正藏》卷五四,第1105页,上栏。

⑦ 《大正藏》卷一二,第347页,上栏。

⑧ 《大正藏》卷一,第310页,下栏。

作为佛教供养主要观念之一，除了经由佛经和佛教仪式等途径深入人心外，还通过本草、蒙书、类书、诗赋等扩大了在中国社会传播。例如，唐代陈藏器《本草拾遗》云："《南州异物志》云：琉璃本是石，以自然灰理之可为器，车渠、玛瑙并玉石类，是西国重宝。《佛经》云：七宝者，谓金、银、琉璃、车渠、玛瑙、玻璃、真珠是也。或云珊瑚、琥珀。"[①]又，《初学记》卷二七《珍宝部》引《关令内传》曰："老子与尹喜，登昆仑上。金台玉楼，七宝宫殿，昼夜光明，乃天帝四王之所游处。有珠玉七宝之床。"[②]此类例证甚多，不一一具引。本文的重点将落在这些宝物在敦煌的实际应用层面。

1. 玛瑙

P.2567背《癸酉年(793)沙州莲台寺诸家散施历状》："玛瑙珠子八十四枚"[③]。P.2613《唐咸通十四年(873)正月四日沙州龙兴寺交割常住物等点检历》[④]："白玛瑙珠贰，无孔"[⑤]。玛瑙以红为上品，名贵的玛瑙制品品色必殷红。唐代西域九姓胡所贡之玛瑙，有玛瑙碗、玛瑙盘，不仅文采殊绝，而且形制极大，有广二尺余者[⑥]。亦有诸色相杂之名品，如西安何家村出土镶金兽首玛瑙来通，红、棕、白三色相杂，流光溢彩。同一遗址出土的玛瑙长杯，也是酱红地缠橙黄夹乳白色缟带[⑦]。但小件的玛瑙制品和大型玛瑙容器因为用途上大不相同，在选材标准和制造工艺上也有较大差异。西安隋代舍利墓曾出土13枚琉璃质、14枚玛瑙质的双陆子[⑧]。其他小型玛瑙物件多为玛瑙珠，一般用于制作成首饰。早期的著名出土物为为殷墟妇好墓所出，共26件，其中管形1件，殷红色，中间有孔，色晶莹；矮直形2件，殷红色；算珠形23件，孔眼均呈漏斗形，由两面钻穿，表面抛光，两端孔面较粗糙[⑨]。此外还有以下一些较为典型的例证：

(1)四川汉源大地头遗址发掘所获汉代遗存玛瑙珠。为橙黄色的不规则圆珠，有一圆形穿孔，可能由"南方丝绸之路"传入[⑩]。

(2)北周王士良、董氏墓出土玛瑙珠。红色大玛瑙珠1颗，直径为2.8厘米，与金饰件套在一起，应该是帽上之花顶。小玛瑙珠计47颗，每颗直径1—1.3厘米，有一细穿孔，制作细

① 陈藏器撰，尚志钧辑释《本草拾遗》，安徽科学技术出版社，2002年，第24页。
② 徐坚等著《初学记》，中华书局，1962年，第646页。
③ 唐耕耦等《敦煌社会经济文献真迹释录》第3辑，第72页。
④ 本件寺院名称已缺，其中所记物品多与P.3432《吐蕃时期沙州龙兴寺卿赵石老脚下佛像供养具经等目录》所记物品相合，有些数量也一致，吐蕃时"故旧"之物到咸通十四年时已变为"破碎"，故可确认本件亦为龙兴寺文书。参看郝春文《唐末五代宋初敦煌僧尼的社会生活》，第125—126页。
⑤ 唐耕耦等《敦煌社会经济文献真迹释录》第3辑，第10页。
⑥ 蔡鸿生《唐代九姓胡与突厥文化》，中华书局，1998年，第63—64页。
⑦ 陕西历史博物馆、北京大学考古文博学院、北京大学震旦古代文明研究中心编著《花舞大唐春——何家村遗宝精粹》，文物出版社，2003年，第91—95页。
⑧ 董理《"隋琉璃、玛瑙围棋子"考辨》，《考古与文物》2001年第5期，第71—75页。
⑨ 中国社会科学院考古研究所编辑《殷墟妇好墓》，文物出版社，1980年，文字说明，第203—204页；彩色图版三六。
⑩ 四川省文物考古研究院、雅安市文物管理所、汉源县文物管理所《四川汉源大地头遗址汉代遗存发掘简报》，《四川文物》2006年第2期，第24页。

致，光滑发亮[①]。同墓出土的还有玻璃碗、水晶珠等，可能都是西域传入的舶来品。

(3)法门寺地宫出土白玛瑙珠。4 颗，以带有缠丝纹的白玛瑙磨制而成，穿孔，直径 1.8 厘米。同时出土的还有玉指环、牙指环、白水晶珠、银蒂水晶花蕾、环形绿琉璃珠等[②]。这些应该是作为佛指舍利供养品的首饰。

(4)新疆温宿县包孜东 1 号墓出土蚀花玛瑙项链。共 19 颗，有圆、圆柱、椭圆、锥体、石叶等形状，其中一粒最新垂坠保有金箔，并带金质圆环。颜色有黄、深红、浅红、灰、绿等色，且以红、黄色为最多。其中黄色玛瑙均蚀花，工艺比较复杂[③]。

敦煌的玛瑙也都是珠子，并且散施历特地注明无孔，反过来表明一般玛瑙珠都是有孔的，因而应该也是连缀成玛瑙珠串用的。

这种珠串，可能是纯玛瑙珠串，也可能是与其他珠玉混合，制成杂色珠串。在 S.5878 + S.5896 + S.5897《子年领得常住什物历》中，可以找到这样的记录："小杂珠子四索，(小字注：内十课真珠)"[④]。又，P.2706《年代不明某寺常住什物交割点检历》："石珠子伍索子、小石珠子壹片"、"杂珠子肆索子"、"绣红求子壹并珠子壹索子"、"杂珠子壹索子"、"银珠子贰"、"花珠子贰"[⑤]。前引 P.2613《龙兴寺常住物点检历》中有"白强木油金渡珠索贰，破碎不堪受用"、"珍珠壹伯陆课，银珠贰拾陆"[⑥]。"白强木油金渡索贰"，可以理解为白银珠子和镀金油漆木珠组成的珠串两串。其中"白强"同"白镪"，即白银，"木油"谓其珠乃木质油漆，"金渡"即镀金。大概是由于纯金珠子过于昂贵，所以用镀金的木珠代替，但是木珠容易腐朽，此时已"不堪受用"。此外，S.6050《年代未详(10 世纪)常住实物点检历》中还有"紫羊头刺珠子叁拾个。又大羊头刺珠子叁拾个"[⑦]，是否也是用来制作串珠，不明。总之，由上述文书可知，最常见的做法应该是将玛瑙、珍珠、(镀)金珠、银珠、石珠、花珠等按照一定比例搭配，制成杂珠子串。这种珠串的计量单位为"索子"。至于一"索子"的长度为多少，包含多少颗珠子，大概都是约定俗成的。

用玛瑙珠与其他珠玉相间组成装饰品的做法由来已久，其原材料和制造工艺很有可能都是从北方游牧民族传入的。主要遗存如下：

(1)河北省滦平县梨树沟门山戎墓地出土。墓葬年代推定为西周初至春秋战国时期，出土有骨珠、绿松石管饰、玛瑙珠、黑白小石珠等，玛瑙珠有乳白色、椭圆形的，也有黄色、扁圆

---

① 《中国北周珍贵文物》，陕西人民美术出版社，1993 年，文字描述，第 122 页；图版 271、273。

② 陕西省考古研究院、法门寺博物馆、宝鸡市文物局、扶风县博物馆编著《法门寺考古发掘报告》，文物出版社，2007 年，文字说明，第 250—253 页，彩色图版 238。

③ 马成源、岳峰主编《新疆维吾尔自治区丝路考古珍品》，上海译文出版社，1998 年，图版 119，第 214 页；文字说明，第 308 页。

④ 唐耕耦等《敦煌社会经济文献真迹释录》第 3 辑，第 1 页。

⑤ 同上，第 7 页。

⑥ 同上，第 9、13 页。

⑦ 同上，第 48 页。

形的[①]。这些珠、管,中间均有穿孔,因此我认为可能出自同一串珠饰。

(2)三门峡虢国墓地所出。墓葬年代大约为西周晚期至春秋早期,出土多件由颗玉器通过串联方式组合成的装饰品,都用了大量的玛瑙珠。例如其中一组发饰,由衔尾双龙纹玉环、素面玉环、玉管、玉珠、牛首形玉佩、大小红玛瑙珠与石贝等分作两行相间串联而成,其中用玛瑙珠 55 颗,皆红色,半透明;另一组玉璜、玛瑙珠。料珠组玉佩中,由 7 件大小相次的玉璜、20 件红色玛瑙管、117 颗红色玛瑙管形珠、108 颗浅蓝色菱形料珠相间串联而成,有些玛瑙珠孔内仍残留红色线痕[②]。

(3)沈阳八家子墓葬群中出土串珠。墓葬为东汉晚期至魏晋时期,串珠由玛瑙珠、骨珠、铜环、珍珠、琉璃珠、镀金草珠、煤精珠等组成,玛瑙珠为红色,有单向钻孔和双向钻孔两种[③]。

(4)斯坦因在和田约特干等地发掘所得玛瑙、玻璃、青金石等组成的珠饰[④]。

但是,在敦煌的寺院中,玛瑙珠串当然不可能用于制造妇女发饰一类的东西,那么是做什么用的呢?我推测应该是制作珠幡或幢伞的珠绳的备用品或半成品。在 P.3432《龙兴寺卿赵石老脚下依蕃籍所附佛像供养具并经目录等数点检历》中,我们发现有"故生绢画幡贰拾肆口,长柒尺,并有连提。故珠幡贰,又小珠幡贰,不堪受用"[⑤]。前件 P.2706《点检历》中,有"珠幡子壹"[⑥]。P.2613《龙兴寺常住物点检历》中有"破碎珠幡贰,不堪受用。(小字注:在未着漆函子内,封印金)","破碎珠幡贰(小字注:在漆函子内)"[⑦]。画幡和珠幡对举,表明两者在艺术形式和制造方法上是有区别的。珠幡应该尺寸较画幡为小,并且用大量的"珠索"作为装饰。破碎的珠幡,仍然用漆函子收纳,表明其价值较高,并有可能拆卸后作为用于制作新的珠幡的素材。此外,在 P.2613《龙兴寺常住物点检历》中有"青绣幢裙陆,珠绳腰,并青伞子贰"[⑧],表明幢伞的裙边,也是用各种珠子做成的珠绳作为装饰的。

玛瑙的另一用途是做玛瑙念珠,据说唐人极为珍视此物。《宝要抄》为久安二年(1146)写本,今藏大阪杏雨书屋,被日本文部省指定为"重要文化财"。是书以金、银、琉璃、真珠诸宝物为纲,抄录佛典、诸子、史籍、方志、类书、本草、小说、诗赋等百余种中日典籍之相关文字,汇为一编,征引宏富,颇具史料价值[⑨]。《宝要抄》中就征引了这样一则日本史籍的佚文:

---

① 滦平县博物馆《河北省滦平县梨树沟门山戎墓地清理简报》,《考古与文物》1999 年第 5 期,第 14—15 页。

② 河南省文物考古研究所、三门峡市文物工作队编著《三门峡虢国墓》第 1 卷,文物出版社,1999 年,文字描述,上册,第 142—157 页;彩色图版一四。

③ 沈阳市文物考古研究所《辽宁沈阳八家子汉魏墓葬群发掘简报》,《北方文物》2004 年第 3 期,第 12、15—16 页。

④ Roderick Whitfield《西域美术:大英博物馆スタイン・コレクション》,讲谈社,1982 年,图 83,文字说明,第 322 页。

⑤ 唐耕耦等《敦煌社会经济文献真迹释录》第 3 辑,第 5 页。

⑥ 同上,第 7 页。

⑦ 同上,第 9 页。

⑧ 同上,第 12 页。

⑨ 相关研究参看山崎誠《成蓮院兼意撰〈宝要抄〉について(含翻刻)》,《广岛女子大学文学部纪要》第 22 号,1986 年,第 92—75 页;古泉圆顺《〈宝要抄〉(含解说)》,《杏雨》第 5 号,2002 年,第 1—114 页,附图,卷首第 1 页;Yu Xin,"Assembling the Precious Bits: Knowledge of Minerals in the Manuscript Houyoushou", paper delivered at "The 12th International Conference on the History of Science in East Asia", Johns Hopkins University, Baltimore, Maryland, July 14 - 18, 2008.

宝字元年(757)三月五日,紫微中台。藤原皇太后施法进马碯念珠一钏。若持至大唐国中,胡人见之,二十千钱,亦买之也。①

"若持至大唐国中"虽为推测之辞,但可知玛瑙制成念珠,是此物与佛教信仰有关的用途中最为普遍的做法,而且将其与胡人识宝的传说联系起来,反映了当时的社会观念和文化情境。此外,藤原皇太后把玛瑙念珠施给法进,不仅表明玛瑙制成念珠的做法已传入日本,而且也被当作贵重供养物用于施入给僧人的场合,与敦煌施入疏所记录的舍施其实是同类性质的行为。

玛瑙小者碾成玛瑙珠,并与佛教信仰有关,对唐宋时代的人而言是一种常识。《证类本草》引《衍义》曰:"玛瑙,非石、非玉,自是一类。有红、白、黑色三种,亦有其纹如缠丝者,出西裔者佳。彼土人小者碾为好玩之物,大者碾为器。今古方入药,绝可用。此物,西方甚重,故佛经多言之。"②

2. 真珠

P.2567背《莲台寺散施历》中,有"真珠廿壹线"③。"线"和"索"应该是名异实同的计量单位,都是指已经串成一组的珠宝,这表明信众诸家在散施给寺院时,即是已经钻孔并串缀成"线"的真珠。

在敦煌寺院的供养具中,真珠除了与玛瑙珠、金银珠等组成珠幡的串珠之外,还有一个主要用途,就是作为菩萨衣披的装饰。P.3432录有"故菩萨绯绫披,并有绣花色绢里锦缘及锦绢带,周围陆箭,真珠庄严,壹";"又,菩萨衣壹,绫锦表,色绢里,高离锦及真珠柒宝缘,色绢带,长四箭,阔两箭"④。真珠在这里是和其他珠宝一起缝缀在菩萨衣披的锦缘上,制成"七宝缘"。箭为吐蕃长度单位,原文为mda',一箭约合75厘米⑤。菩萨衣为高级锦绫制成,裙边"周围陆箭",长达4.5米,所需真珠量应当不会太少。P.2613《龙兴寺常住物点检历》中的"珍珠壹伯陆课",也有可能是再加上其他宝物,做这种"七宝缘"用的,因此整件菩萨衣的成本想必极为高昂。

3. 琥珀

P.2567背《散施历》载"琥珀二"⑥,S.6050《点检历》记"瑚(琥)珀子玖"⑦。前者称为琥珀,后者称为琥珀子,或许跟大小有关。虽然敦煌文献中的资料仅此而已,但我们不妨对其用途稍加推测。

---

① 武田科学振兴财团杏雨书屋编集《杏雨书屋藏宝要抄》,武田科学振兴财团,2002年,第131页。

② 唐慎微撰,尚志钧、郑金生、尚元藕、刘大培校点《证类本草》,华夏出版社,1993年,第115页。

③ 唐耕耦等《敦煌社会经济文献真迹释录》第3辑,第72页。

④ 同上,第4-5页。

⑤ 岩尾一史《古代チベットの長さの單位:mda'とsor mo》,高田时雄编《敦煌写本研究年报》第4卷,京都大学人文科学研究所,2010年,第181—194页。

⑥ 唐耕耦等《敦煌社会经济文献真迹释录》第3辑,第72页。

⑦ 同上,第48页。

琥珀的一般用途，不外有二：其一为制作各种工艺品，其二为药用。《拾遗记》曰："昔汉武帝宝鼎元年，西方贡珍怪，有虎魄燕，置之静室，自于室中鸣翔，盖此类也。"[①]又曰："吴主潘夫人，父坐法，夫人输入织室，容态少俦，为江东绝色。同幽者百余人，谓夫人为神女，敬而远之。有司闻于吴主，使图其容貌。夫人忧戚不食，减瘦改形。工人写其真状以进，吴主见而喜悦，以虎魄如意抚按即折。嗟曰：'此神女也，愁貌尚能惑人，况在欢乐！'乃命雕轮就织室，纳于后宫，果以姿色见宠。"[②]琥珀燕自于室内鸣翔，虽是夸诞之言，但琥珀制为如意之类的器物或燕子之类的小雕像，应该是普遍的做法。考古所见有甘肃永登南关汉墓出土琥珀质小猪，作跪卧状，腹部有一穿孔[③]。类似的动物造型小雕像亦见于法门寺地宫，琥珀行走狻猊一件，整块琥珀琢成，深红褐色，透明光亮，高 2.1 厘米，长 4.2 厘米，重 6 克。另一件为蹲卧狻猊，质地相同，高 3.2 厘米，长 4.2 厘米，重 10.2 克[④]。在奈良东大寺正仓院收藏的琥珀制品，有双陆、角坠、念珠，大典上使用的冠顶饰珠以及镜子背面的镶嵌材料[⑤]。

琥珀也是名贵的药材，《名医别录》将其列为上品，云"虎魄，味甘，平，无毒。主安五脏，定魂魄，杀精魅邪鬼，消瘀血，通五淋。"[⑥]《宋书》卷三《武帝本纪》："宁州尝献虎魄枕，光色甚丽。时将北征，以虎魄治金创，上大悦，命捣碎分付诸将。"[⑦]《拾遗记》云："孙和悦邓夫人，常置膝上，和于月下舞水精如意，误伤夫人颊，血流污裤，娇姹弥苦。自舐其疮，命太医合药。医曰：'得白獭髓，杂玉与琥珀屑，当灭此痕。'……和乃命合此膏，琥珀太多，及差而有赤点如朱，逼而视之，更益其妍。"[⑧]敦煌古医方中，也有应用。P.3596《不知名医方第九中》收录一首"疗瘿方"，中有一味"琥珀三分"，与昆布、干姜、珍珠、茯苓、海藻等捣筛后，和蜜作丸，以酒饮下，日服二十五丸，仍作弹丸如枣大，含细咽汁，朝夜各含一丸[⑨]。由此看来，《拾遗记》之故事虽非实录，但应有所本。

琥珀的宗教用途主要是直接制作成佛珠，或雕刻成佛头，与骨珠等相配。法门寺地宫出土琥珀念珠一串，共 91 颗[⑩]。琥珀雕刻成的佛珠，应该与密教有关。法门寺即与唐代密教紧密相联。与藏密有关的实物，目前所知较为晚出，仅有明代梁王墓所出琥珀佛头，为"二珠式"，是与骨珠、木珠、果珠、琥珀珠等各种材质的数珠相配的佛珠[⑪]。由此推断，敦煌寺院收

---

① 王嘉撰，萧绮录《拾遗记》，中华书局，1981 年，第 167 页。
② 《拾遗记》，第 181 页。
③ 尚元正、苏裕民《甘肃永登南关汉墓发现琥珀小猪》，《考古与文物》1994 年第 4 期，第 110—111 页。
④ 《法门寺考古发掘报告》，文字说明，第 252 页，彩色图版，第二三九。
⑤ 谢弗《唐代的外来文明》，吴玉贵译，中国社会科学出版社，1995 年，第 524 页。
⑥ 陶弘景集，尚志钧辑校《名医别录》，人民卫生出版社，1986 年，第 18 页。
⑦ 《宋书》，中华书局点校本，1974 年，第 60 页。
⑧ 《拾遗记》，第 189—190 页。
⑨ 马继兴主编《敦煌古医籍考释》，江西科学技术出版社，1988 年，第 275 页。
⑩ 《法门寺考古发掘报告》，文字说明，第 252 页，彩色图版二四〇。
⑪ 湖北省文物考古研究所、钟祥市博物馆编著《梁庄王墓》，文物出版社，2007 年，文字说明，第 192—194 页；彩色图版二〇二。

藏的琥珀，大的可能被雕琢成佛头，小的则有可能制成念珠，或镶嵌在佛像冠顶以及宝函等供养具上。

4. 瑟瑟

瑟瑟，据罗佛（Berthold Laufer）所考，似为翡翠之类的宝石。以出自波斯者为贵。但有时似乎又是一种建筑材料，中国境内也有出产。鉴于中文记载没有详加定义，他主张等有了其他材料后才能确证所指为何①。章鸿钊亦详考之，认为瑟瑟之名，本从枝斯石出，枝斯即青金石，亦即真琉璃，而又转为蓝宝石之名。六朝至五代间，其所谓瑟瑟，即蓝宝石。唐以降，真赝杂出，伪者乃炼石所得之琉璃②。最近，刘后滨又作了新的探讨③。

P.2613《龙兴寺常住物点检历》中，列有"瑟瑟壹（小字注：在官印子下）"④，P.2567 背《莲台寺散施历》中，有"瑟瑟五"⑤。但是仅凭这些，难以明了瑟瑟是用来做什么的。史籍所见，一般制为瑟瑟珠，镶嵌于妇人发饰。《敦煌二十咏》之《瑟瑟咏》证实，在敦煌本地也有瑟瑟矿，用途也是以做发簪等的饰品为主。诗云："瑟瑟焦山下，悠悠采几年。为珠悬宝髻，作璞间金钿。色入青霄里，光浮黑碛边。世人偏重此，谁念楚材贤。"⑥

然而佛寺中瑟瑟，究竟何用呢？幸而 P.3047《来俄斯难芝施入疏》中保存了一条珍贵的记录："阿郭为来俄老施瑟瑟花入行像"⑦。由此我们明白 P.2706《常住什物点检历》中的"瑟花子伍"⑧，也是指瑟瑟花，并且可以据此得知，瑟瑟是镂刻成瑟瑟花用于行像的幡幢的坠饰。

所谓行像，是指以珍宝庄严的车舆载着佛像巡行街衢的仪式。西域尤为盛行，最有名的是龟兹国。《大唐西域记》云"每岁秋分数十日间，举国僧徒皆来会集。上自君王，下至士庶，捐废俗务，奉持斋戒，受经听法，渴日忘疲。诸僧伽蓝庄严佛像，莹以珍宝，饰之锦绮，载诸辇舆，谓之行像，动以千数，云集会所。"⑨敦煌则通行于四月八日，同样也是盛况空前，也是信众最大的一次舍施场合⑩。瑟瑟花就是为此而施入作为功德的。

以珊瑚、玛瑙、真珠、瑟瑟缀为幡幢，是一种极为高级的庄严和供养方式，亦见于懿宗于法门寺迎佛骨之仪式。《杜阳杂编》卷下载：

---

① Berthold Laufer, *Sino-Iranica: Chinese contributions to the history of civilization in ancient Iran, with special reference to the history of cultivated plants and products*, Chicago: Field Museum of Natural History, 1919, pp. 516-519. 中译本劳费尔《中国伊朗编》，林筠因译，商务印书馆，1964 年，第 345—348 页。

② 章鸿钊《石雅宝石说》，上海古籍出版社，1993 年，第 65—93 页。

③ 刘后滨《"瑟瑟"考——兼论外来物品与唐诗语汇》，《文史》2009 年第 1 期，第 205—218 页。

④ 唐耕耦等《敦煌社会经济文献真迹释录》第 3 辑，第 12 页。

⑤ 同上，第 72 页。

⑥ 徐俊纂辑《敦煌诗集残卷辑考》，中华书局，2000 年，第 164 页。

⑦ 唐耕耦等《敦煌社会经济文献真迹释录》第 3 辑，第 75 页。

⑧ 同上，第 7 页。

⑨ 季羡林主编《大唐西域记校注》，中华书局，1985 年，第 61 页。

⑩ 童丕（Éric Trombert）著《从寺院的账簿看敦煌的二月八日节》，余欣、陈建伟译，《法国汉学》第 5 辑，中华书局，2000 年，第 58—106 页；王微（Françoise Wang-Toutain）著《春祭-—二月八日节的佛教仪式》，余欣、陈建伟译，《法国汉学》第 5 辑，第 107—126 页。

(咸通)十四年春,诏大德僧数十辈于凤翔法门寺迎佛骨。百官上疏谏,有言宪宗故事者。上曰:"但生得见,殁而无恨也。"遂以金银为宝刹,以珠玉为宝帐香舁,仍用孔雀䳺毛饰,其宝刹,小者高一丈,大者二丈。刻香檀为飞帘、花槛、瓦木、阶砌之类,其上徧以金银覆之。舁一刹则用夫数百。其宝帐香舆不可胜纪。工巧辉焕,与日争丽。又悉珊瑚、马脑、真珠、瑟瑟缀为幡幢,计用珍宝,则不啻百斛。其剪綵为幡为伞,约以万队。[①]

敦煌用宝物缀成的行像所用幡幢,当然不可能与皇家迎佛骨者媲美,但就地方性佛教僧团而言,已经是极尽奢华之举了。

关于敦煌出土的幡,近年,王乐和赵丰在对各大博物馆收藏的360多件实物细致分析的基础上,对幡的形制、材料、装饰手段、制作工艺及用途都做了深入的研究[②]。他们还对敦煌伞盖的形制和材料也做了分析[③]。但是没有涉及到这个问题。笔者虽然调査过英法等国收藏的一些敦煌幡、伞,但以往关注的主要是上面的发愿文等文字资料,对实物没有什么研究。印象中所见实物皆为绢布所制之主体部分,未见坠饰部分,因而未能从现存的实物中获得能够证实笔者推论的证据。这可能是因为串联珠子的线容易腐朽,珠子早已散落之故。也有可能是这些珠宝较为贵重且容易失落,所以在放入藏经洞之前早已另行收藏。但査阅《西域美术》,发现有些绢画所描绘的幡、伞等图像,可见珠宝坠饰的存在[④],不知研究古代丝织品和服饰史的专家以为确否。

5. 珊瑚

薛爱华指出,来自西域的珊瑚,往往被用来制作指环、手镯、发簪等饰物,或用来装饰其他一些贵重物品的表面,甚至笔架等工艺品[⑤]。那么P.2706《常住什物点检历》记"珊瑚壹支"、"珊瑚壹支头两果"[⑥],是做什么用的呢? 如前所述,珊瑚有可能是与玛瑙、真珠、瑟瑟等制成幡幢的坠饰。但还有另外一种可能,是与玛瑙珠等一起,做成念珠。S.4243《念珠歌》曰:

念珠出自王宫宅,旷劫年来人不识。有人识德(得)离凡夫,隐在中山舍卫国。无相珠,方丈觅,能青能黄能赤白。马瑙珊瑚堆(堆)合成,惠线穿连无间隔。悟人收,智人识,常思念念无休息。念过恒沙处处明,始知无量神通力。智惠珠,明皎洁,上下通,四维彻。念念常思无相珠,须臾灭尽恒沙叶(业)。奉劝缘人勤念珠,念珠非有亦非无。非

① 苏鹗撰《杜阳杂编》,丛书集成初编本,商务印书馆,1939年,第29页。
② 王乐、赵丰《敦煌幡的实物分析与研究》,《敦煌研究》2008年第1期,第1—9页。
③ 王乐、赵丰《敦煌伞盖的材料与形制研究》,《敦煌学辑刊》2009年第2期,第89—99页。
④ Musée Guimet, *Les arts de l' Asie centrale: la collection Paul Pelliot du musée national des arts asiatiques-Guimet*, sous la direction de Jacques Giès, Réunion des musée nationaux 1995. 例如13-1全图、14-1全图、78-1全图、图35、36等。
⑤ 谢弗《唐代的外来文明》,第524页。
⑥ 唐耕耦等《敦煌社会经济文献真迹释录》第3辑,第7页。

空非实非来去，来去中间一物无。亦非有，亦非无，常思侍(持)念白毫珠。本无即有能空相，离有能无法界居。朝也念，夕也持，将行坐卧不曾离。为得如来真四句，不南不北不东西。常持念，不曾言，不忙不急不曾闲。性透河沙三界外，共你众生绝往还。智为珠，惠为线，穿连悟(无)常纵横遍。遮莫三千及大千，总在如来第一念。悟人见，心欢喜，识得菩提真妙理。念中真念镇常言，如意宝珠无常体。无罣碍，更无比，恒沙诸佛从心起。有人持念无相珠，即此便是如来体。[①]

这首诗非常独特，把用玛瑙、珊瑚做的念珠，看作是智慧珠，认为常思念持，能彻悟无常，识得菩提妙法。其中“念中真念镇常言，如意宝珠无常礼”云云，透露出很浓的密教色彩。写本诗前抄吐蕃文八行，似乎也印证了其与藏传密教之间具有某种关联。

6. 琉璃

敦煌的琉璃制品，所见均为琉璃瓶子。“瑠璃屏(瓶)子壹只”之类的记录，分别见于P.2613《龙兴寺常住物点检历》、P.2567背《莲台寺散施历》、S.5899《丙寅年(906?)十二月十三日常住什物交割点检历》、P.3638《辛未年(911)正月六日沙州净土寺沙弥善胜领得历》[②]。按，颇梨，是梵文 sphaṭika 的汉文音译，早期汉文佛典的翻译也使用中国固有的词汇“水精”。颇梨与琉璃是否一物，历来有争议。有学者认为颇梨是天然的透明宝石，而琉璃是人工制造的玻璃。鸠摩罗什用颇梨翻译水精之后，中国的玻璃，尤其是西方输入的玻璃，用“流离”、“琉璃”指称。直至唐代中期的佛典，琉璃用于指宝石时，一般情况下也是指玻璃[③]。从唐代的文学作品，例如韦应物《咏瑠璃》“有色同寒冰，无物隔纤尘。象筵看不见，堪将对玉人”来看[④]，描述的应该是这种透明度甚高的人工制品。据科学史研究者考证，中国古代玻璃技术虽然产生于公元前500年春秋末战国初期，但西方玻璃吹制技术传入中国内地，始于隋代。用高铅硅酸盐玻璃和钾铅硅酸盐玻璃吹制成玻璃器皿是中国古代特有的[⑤]。从敦煌的材料来看，如果这些琉璃瓶是自制的话，应该是属于此类人工制品。

不过，敦煌的琉璃瓶很有可能是从西域带来的舶来品，或许是由龟兹输入。《太平御览》卷八〇八《珍宝部七》引《唐书》曰：“高宗上元二年十二月，拔汗那王献碧颇黎及地(当作“蛇”)黄。龟兹白王素稽献金颇黎。”[⑥]敦煌与龟兹之间，是存在物质文化交流的。P.2613《龙兴寺什物历》中有“生铜屈支灌子”，即来自龟兹的名产铜澡罐[⑦]。因此，这些琉璃瓶有可

① 徐俊纂辑《敦煌诗集残卷辑考》，第883—884页。
② 唐耕耦等《敦煌社会经济文献真迹释录》第3辑，依次为第10、71、15、117页。
③ 宫嶋纯子《汉译佛典における翻译语“颇梨”の成立》，《东アジア文化交涉研究》创刊号，2008年，第365-380页。
④ 孙望编著《韦应物诗系年校证》，中华书局，2002年，第515页。
⑤ 干福熹《中国古代玻璃的起源和发展》，《自然杂志》第28卷第4期，2006年，第187—193页。
⑥ 李昉等撰《太平御览》，中华书局影印本，1960年，第3592页。
⑦ 关于来自龟兹的异物，笔者有《屈支灌与游仙枕：汉唐龟兹异物及其文化想象》一文加以考述，载《复旦学报》2010年第6期，第30-41页。

能也是从龟兹进口的。

与佛教有关的唐宋时代遗址中发现玻璃瓶，主要是用作盛舍利子的舍利瓶[①]。敦煌的琉璃瓶是作为一般的供养容器还是舍利瓶，仅凭如此简单的记录，无法判断。

在敦煌文献中，我们虽然没有见到其他琉璃制品的记载。但在敦煌绢画中可以见到分别持琉璃钵和琉璃碗的菩萨像[②]，说明除琉璃瓶之外，还有其他形制的琉璃制品被用作法器。

不空所译《仁王般若陀罗尼释》云：

> 宝义有六：一者难得故；二者净无垢故；三者有大威德故；四者庄严世间故；五者殊胜无比故；六者不变易故。一难得者，如来出现于世间甚难逢遇故；二净无垢者，依教修行证得菩提净无垢故；三大威德者，具六神通变现自在名大威德故；四庄严世间者，以三种菩萨律仪戒严饰身心故；五殊胜无比者，证得无上菩提三界特尊殊胜无比故，六无变易者，证得究竟无上菩提不变易故。[③]

这里虽然讲的不是实存的宝物概念，但往往被当作实存宝物的理论依据。我们知道，在密教信仰中，宝物在仪轨中占有非常重要的地位。密教在敦煌的传播，就与开元三大士之一——不空[④]，有很深的渊源。宿白先生指出："不空长期在西陲弘密，可以估计更直接刺激了敦煌密教的繁盛。莫高窟自盛唐以后，密教形象无论在种类数量乃至所在位置等方面，持续了较长时期的发展趋势，大约都与此不无关系。"[⑤]

以上利用《什物历》、《施入疏》等敦煌文献，结合藏经洞出土绘画艺术品及新疆、陕西等地考古发掘遗物，对敦煌寺院所藏珍宝的具体性质和功用做了一些考证。有些敦煌文献虽然没有明确的纪年，但大多属于吐蕃时期。有必要强调的是，这些材料显示出与密教信仰有着紧密的联系，在前文中已经有所涉及，但是这个问题颇为复杂，详细的阐述，只有俟诸来日了。

---

① 干福熹等著《中国古代玻璃技术的发展》，上海科学技术出版社，2005年，第128—140页。

② 《西域美术：大英博物馆スタイン・コレクシヨン》，图55-1、55-2、56-2。

③ 《大正藏》卷一九，第522页，上—中栏。

④ 关于不空的行历、译著及思想，参看周一良《唐代密宗》，钱文忠译，上海远东出版社，1996年，第55—79页。

⑤ 宿白《敦煌莫高窟密教遗迹札记》（上），《文物》1989年第9期，第45—53页，转第33页；同文（下），《文物》1989年第10期，第68—86页；此据氏著《中国石窟寺研究》，文物出版社，1996年，第282页。

慧立卒年推测

赵和平

（北京理工大学人文学院）

近些年来，笔者特别留意敦煌所出唐代咸亨至仪凤中的宫廷写经，先后撰写了《武则天为已逝父母写经发愿文及相关敦煌写卷综合研究》①、《两件高宗、武则天时代"敦煌藏经洞出宫廷写经"辨伪》②、《武则天"御制"〈金刚经序〉及〈妙法莲华经序〉再研究》③、《唐代咸亨至仪凤中的长安宫廷写经》④等四篇文章。这几篇文章，主旨是揭出敦煌咸亨至仪凤中的宫廷写经，是武则天在她的母亲荣国夫人杨氏去世后，为做功德，以"天后"身份组织抄写三千卷《金刚经》及三千卷《妙法莲华经》的宫廷写经活动，并且亲自撰写了两篇经《序》；迄今已搜罗了遍布于海内外的12件《金刚经》及40件《妙法莲华经》咸亨至仪凤中的宫廷写经，初步探讨了写经的人员、时间、地点、组织机构及运作的情形，并探讨了武则天此次写经活动的政治目的。令笔者稍觉遗憾的是，李盛铎在上世纪30年代卖给日本的六件宫廷写经始终无缘得见。事有因缘，今年四月，北京师范大学历史学院博士生陈涛在日本学习期间得睹这批杏雨书屋所藏敦煌宫廷写经，在其导师宁欣教授及日本气贺泽保规教授的指导下撰写了《日本杏雨书屋藏唐代宫廷写经略说》(附清晰图版)一文，论文刊出前，《中国历史文物》约我审稿，得先睹陈涛大作及六件宫廷写经的图版，此乃殊胜因缘，也了却了笔者的一桩多年心愿。

陈涛论文第三部分是"六件唐代宫廷写经的价值"，其中"3. 关于详阅"一段，全文征引如下：

> 这6件宫廷写经的详阅均为太原寺大德神符、太原寺大德嘉尚、太原寺寺主慧立和太原寺上座道成四名高僧。其他宫廷写经，也多由这四名大德详阅。不过，S.3094却是由太原寺大德神符、太原寺大德嘉尚、太原寺寺主慧德和太原寺上座道成详阅。仔细检视该件写经，笔者发现其抄写时间为"仪凤二年(677)五月廿一日"，可以说是目前所知宫廷写经中抄写时间最晚的。那么太原寺寺主何时由慧立易为慧德呢？据羽007可知，该经抄写时间为"仪凤二年正月廿七日"，当时详阅还是太原寺寺主慧立。另外，上

---

① 《敦煌学辑刊》2006年第3期，第1—22页。

② 《敦煌研究》2006年第6期，第146—148页。

③ 2009年圣彼得堡国际学术会议提交论文[即刊]。

④ 《首届长安佛教国际学术研讨会论文集》第3卷《长安佛教的历史演进与传播》(下)，陕西师范大学出版总社有限公司，2010年，第319—337页。

博018的抄写时间为“仪凤二年二月十三日”，但是仅存书手名和用纸数，其他信息不详。由羽007的信息可以大致可以做出判断，太原寺寺主由慧立易为慧德，具体时间应该在仪凤二年正月至五月之间。[①]

学如积薪，后来居上，陈涛同学以敏锐的眼光注意到仪凤二年正月至五月之间太原寺主由慧立易为慧德的问题，促使笔者深入思考并想给出答案，慧德为何继慧立任太原寺主？为了讨论的便利，我们先引三条有关的史料，然后展开讨论。

(1)《宋高僧传》卷十七《唐京兆魏国寺惠立传》：

释惠立，本名子立，天皇改为惠立。俗姓赵氏，天水人也。远祖因官徙寓新平，故为豳人焉。爰祖及父，俱驰高誉。立即隋起居舍人、司隶从事毅之第三子也。生而歧嶷，有弃俗之志。年十五，贞观三年出家，住豳州昭仁寺，此寺即破薛举之战场也。立识敏才俊，神清道迈，习林远之高风，有肇融之识量，声誉闻彻，敕召充大慈恩寺翻经大德，次补西明寺都维那，后授太原寺主。皆降纶旨，令维寺任。天皇之代，以其博考儒释，雅著篇章，妙辩云飞，益思泉涌，加以直词正色，不惮威严，赴火蹈汤，无所屈挠，频招入内，与黄冠对论，皆惬帝旨，事在别传。立以玄奘法师求经印度，若无记述，季代罕闻，遂撰《慈恩三藏行传》，未成而卒。后广福寺沙门彦悰续而成之，总十卷。故初题云“沙门慧立本、释彦悰笺”是也。立削藁云毕，虑遗诸美，遂藏诸地府，世莫得闻。尔后临终，令门侍掘以启之，将出，乃即终焉。初，立见尚医奉御吕才妄造《释因明图注》三卷，非斥诸师正义，立致书责之，其警句有云：“奉御于俗事少闲，遂谓真宗可了，何异乎鼷鼠见釜灶之堪陟，乃言昆丘之非难；蛛蝥睹棘林之易罗，亦谓扶桑之可网。不量涯分，何殊此焉？”才由兹而寝。太常博士柳宣闻其事息，乃归信，以书檄翻经僧众云：“其外御其侮，释门之季路也。”[②]

(2)《佛光大辞典》“慧立”条：

慧立(615—?)唐代僧，天水(甘肃秦州西南)人，远祖因官迁至新平(陕西邠州)，故亦为豳国公刘人。俗姓赵，本名子立，高宗敕名慧立，又称惠立。生而聪敏，有弃俗之志，贞观三年(629)十五岁，出家于豳州昭仁寺(和平按：今大佛寺)，博考儒释，敕任大慈恩寺翻经大德，次补西明寺都维那，后授太原寺主。以师博学妙辩，直词正色，高宗频召入大内，与道士对论，甚合帝旨。师见尚医奉御吕才，妄造《释因明图注》三卷，排斥诸师

① 陈涛《日本杏雨书屋藏唐代宫廷写经略说》，《中国历史文物》2010年第5期，第15—16页。

② 赞宁撰，范祥雍点校，《宋高僧传》，中华书局，1987年，第413—414页。

之正义，乃致书责之，吕才从此销声匿迹。又仰赞玄奘三藏之行仪，遂为之修传，即《大慈恩寺三藏传》五卷，然师因恐修补不全，遗其诸美，遂藏之地窖不予人观。至临命终，始命门徒掘出。此书后流离分散，武后垂拱四年(688)，乃由沙门彦悰搜购、排列、补校、笺述续成，今流传之《三藏法师传》十卷即依此修正而成。寂年、世寿皆不详。〔《大慈恩寺三藏法师传序》、《开元释教录》卷九、《宋高僧传》卷十七、《六学僧传》卷十六〕①

(3)唐沙门释彦悰述《大唐大慈恩寺三藏法师传序》：

《〔大慈恩寺三藏法师〕传》本五卷，魏国西寺前沙门慧立所述。立俗姓赵，豳国公刘人，隋起居郎司隶从事毅之子，博考儒释，雅善篇章，妙辩云飞，溢思泉涌。加以直词正色，不惮威严，赴水蹈火，无所屈挠。睹三藏之学行，瞩三藏之行仪，钻之仰之，弥坚弥远，因循撰其事，以贻终古。及削稿云毕，虑遗诸美，遂藏之地府，代莫得闻。尔后役思缠痾，气悬钟漏，乃顾命门徒，掘以启之，将出而卒。门人等哀恸荒鲠，悲不自胜，而此《传》流离分散他所，后累载搜购，近乃获全。

因命余以序之，迫余以次之。余抚己缺然，拒而不应。因又谓余曰：佛法之事岂预俗徒，况乃当仁苦为辞让？余再怀惭退，沉吟久之，执笔操翰，汎澜腷臆，方乃参犬羊以虎豹，糅瓦石以琳璆，错综本文，笺为十卷，庶后之览者无或嗤焉。②

据以上三条资料，我们大致可以勾画出慧立的人生轨迹：慧立，生于隋大业九年(615)，俗姓赵，本名子立，豳国公刘(今陕西邠县)人。年十五，出家于豳州昭仁寺(太宗为阵亡将士所立七寺之一)。贞观十九年(645)夏六月，从昭仁寺以缀文大德身份成为玄奘在弘福寺译场的成员③。永徽六年，撰文批驳尚医奉御吕才《释因明图注》，西明寺建成后补西明寺都维那，仍是玄奘译场的重要成员。咸亨元年(670)武则天母亲去世，舍长安休祥坊东北隅杨氏旧宅为太原寺，并在此寺组织抄写三千卷《金刚经》及《妙法莲华经》，慧立被任命为太原寺主，道成任上座。成为玄奘译场成员之后至去世前，曾撰《大慈恩寺三藏法师传》五卷，后由沙门彦悰笺释成十卷。《佛光大辞典》云“寂年、世寿皆不详”。总括言之，慧立一生主要贡献有三：甲，以缀文大德身份参与玄奘译场工作近二十年；乙，批驳吕才的《释因明图注》，被誉为“释门之季路”；丙，撰写《大慈恩寺三藏法师传》，今日已流布全世界。

由于敦煌藏经洞宫廷写经的出现，我们可以给慧立加上第四种贡献(丁)：即与太原寺上座道成和写经使虞昶、阎玄道一起，组织领导完成了三千部《金刚经》和三千部《妙法莲华经》

① 慈怡主编《佛光大辞典》，佛光出版社，1989年第5版，第6025页。

② 慧立、彦悰著，孙毓棠、谢方点校，《大慈恩寺三藏法师传》卷六，中华书局，1983年，第3页。

③ 慧立、彦悰著，孙毓棠、谢方点校，《大慈恩寺三藏法师传》，第131页。

的抄写，并颁向全国各州，仅藏经洞所出的残本《金刚经》即有十二件，《妙法莲华经》即有四十件，现分藏于世界各地。

今已确认的唐代宫廷写经中，以 S.5319《妙法莲华经》卷三“抄经列位”所记时间为最早，写于咸亨二年五月廿二日，“太原寺主慧立监”、“太原寺上座道成监”；杏雨书屋羽 007－17《妙法莲华经》卷五“抄经列位”所记时间为仪凤二年正月廿七日，“详阅太原寺主慧立”、“详阅太原寺上座道成”；S.3094《妙法莲华经》卷二所记时间为最晚，写于仪凤二年五月廿一日，“详阅太原寺主慧德”、“详阅太原寺上座道成”，太原寺主由仪凤二年的慧立换成了慧德。

我们推测，慧德代慧立为太原寺主，极可能是在仪凤二年正月廿七日至五月廿一日之间，大德慧立圆寂，现分述理由如下：

(1)《续高僧传》记慧立所任最后僧职为太原寺主；僧传的标题为“唐京兆魏国寺惠立传”；彦悰《大唐大慈恩寺三藏法师传序》称“《传》本五卷，魏国西寺前沙门慧立所述”，则慧立卒时所在寺院为魏国西寺。检徐松《唐两京城坊考》卷四休祥坊崇福寺条：

> 东北隅，崇福寺，本侍中、观国公杨恭仁宅。咸亨元年以武后外氏故宅立为太原寺。垂拱三年(687)改为魏国寺。载初元年(689)又改为崇福寺。寺额武太后飞白书。[①]

则《续高僧传》“京兆魏国寺”、彦悰《序》中之“魏国西寺”即指慧立任寺主的京兆休祥坊之太原寺。赞宁、彦悰均以“魏国[西]寺沙门”称慧立，说明慧立在太原寺任僧职乃生命中最后一站，圆寂的时间，推测应为太原寺主易人之时，即仪凤二年正月廿七日之后、五月廿一日之前。

(2)彦悰续成《大慈恩寺三藏法师传》一书，据中华书局 1983 年 2 月标点本的点校者“说明”，“到武则天垂拱四年(688)，玄奘的另一个弟子彦悰又将这五卷重加整理，另又自撰五卷(即本书后五卷)，合成十卷，署名‘沙门慧立本，释彦悰笺’，这就是现在的正文十卷。”再证之以我们前引彦悰《大唐大慈恩寺三藏法师传序》，彦悰是在“魏国西寺前沙门慧立”临终之前，受慧立之亲口托付，承担了整理笺释“慧立本”的《大唐大慈恩寺三藏法师传》的艰巨任务，垂拱四年，长安太原寺已更名为“魏国西寺”；后一年，即改寺额为崇福寺。慧立托付彦悰完成《大慈恩寺三藏法师传》的工作，地点应当就在京兆太原寺，时慧立正任此寺寺主。彦悰完成慧立托付的《大慈恩寺三藏法师传》在垂拱四年，当是慧立圆寂后十一年。

(3)仪凤二年五月，继慧立为太原寺寺主的慧德，笔者翻查佛学工具书，没有查到此人；但《大慈恩寺三藏法师传》卷十，麟德元年(664)正月十七日，玄奘圆寂半月前，梦见幢幡、音乐、香花供养，坚辞不获，“侍人謦欬，遂尔开目，因向[玉华寺]寺主慧德具说前事”[②]。同一段

---

① 徐松撰，张穆校补，方严点校，《唐两京城坊考》卷三，中华书局，1985 年，第 115 页。

② 慧立、彦悰著，孙毓棠、谢方点校，《大慈恩寺三藏法师传》，第 220 页。

落下，玄奘“遂命嘉尚法师具录所翻经、论，合七十四部，总一千三百三十五卷，又录……。录讫，令嘉尚宣读，闻已合掌喜庆”[①]。玄奘法师晚年在玉华寺（宫）主持翻译六百卷的《大般若经》，作为玉华寺寺主的慧德应该是参与了译场的工作，也应视为玄奘法师的弟子之一。玉华寺是皇家寺院，太原寺也是皇家寺院，在慧立卒后，将慧德由玉华寺调任太原寺任寺主，与玄奘另一弟子道成共同完成宫廷写经的任务，是合理的、合适的。另外还要指出，自咸亨三年之后宫廷写经的“详阅太原寺大德嘉尚”，应当就是为玄奘法师临终前遵师嘱录所翻经、论，所造经、像及所做功德的执笔人。则咸亨元年新建的休祥坊太原寺详阅大德，除神符一人来历不详外，其余嘉尚、慧立、道成、慧德均为玄奘弟子，足可见武则天对此次宫廷写经活动的重视。

敦煌所出唐代宫廷写经，使我们对咸亨至仪凤中的唐代大规模抄经活动有了初步认识，而日本杏雨书屋新刊布的六件唐代宫廷写经经陈涛同学的介绍及研究，又提出了一些令人感兴趣的问题，关于慧立卒年的推测即是其中之一。《佛光大辞典》慧立条说“寂年、世寿皆不详”，我们推测慧立法师圆寂于仪凤二年正月廿七日之后，五月廿一日之前；世寿六十三，僧腊四十八。

慧立作为一名高僧，正如本文已经指出的前述甲、乙、丙三种对佛教及佛学的贡献，我们又补充了丁种贡献，即晚年与道成、虞昶、阎玄道一起，完成了抄写三千部《金刚经》及三千部《妙法莲华经》并颁向全国各州的“皇家写经工程”。

慧立所撰《大慈恩寺三藏法师传》“有八万余言，它详述了玄奘的生平事迹，并且反映了当时西域、印度的地理情况和历史面貌，其中虽然也渗进了许多佛教徒的渲染和幻想，但大致是真实的纪事，文字也写得很是生动，在中国传记文学中是独步一时的空前巨制，也曾被译成俄、英、法、德各种文字，在今天它还具有很大的价值”[②]。与《大慈恩寺三藏法师传》流布全球相似，由慧立作为主持人之一完成的唐代咸亨至仪凤中的宫廷写经，今天仍分藏在英国国家图书馆、法国国家图书馆、俄国圣彼得堡艾尔米塔什博物馆、中国国家图书馆及一些省市级图书馆、日本的公私收藏、甚至在德国慕尼黑的私人藏品中也有。慧立的贡献遍布全世界，理应受到全世界学人的尊重。推测出他的卒年，也是我们后辈学人应尽的责任。

（2010年5月10日初稿，2011年6月16日校定）

① 慧立、彦悰著，孙毓棠、谢方点校，《大慈恩寺三藏法师传》，第220页。

② 杨非《玄奘》，学习生活出版社，1955年，第51页。

宝藏遗踪

——近年来和田地区新出非汉语类文书综述

段 晴

（北京大学东方文学研究中心）

我国新疆、西藏受益于得天独厚的地理环境，最是珍藏古代写本的地方。新疆地区，丝路沿线的各族人民曾创造了璀璨的绿洲文化。现在的大漠纵深处，曾经拥有村落城邑。所以直到本世纪，仍然有古人、佛教高僧的遗墨层出。本文重点介绍近十年来所见非汉语类写本的残纸遗墨，主要来自当代和田地区。

本篇主要涉及三项内容：1. 略述新疆的，或更准确地说是和田地区的写本特征。2. 综述所发现的佛教梵语残卷。整体而言，尽管在近年来本人所见到的非汉语类文书当中，梵语写本遗留不多，然而，这些梵语残卷对于研究古代于阗佛教的发展，却具有重要的意义，犹如多元线索，可揭示于阗佛教的特点，曾经流行的思潮，大众的信仰等。在第三部分，笔者将不揣浅陋，以新出梵语写卷零星字迹为契机，揭示佛教梵语写卷对于阗世俗文书书写的影响，并反而观之。一般说来，要为佛教梵语写卷勘定抄写年代，是十分困难的，因为梵语写卷通常缺乏纪年的提示。但是，于阗写本有明确纪年者不在少数。若把于阗世俗文书与梵语残卷做比较，观察各自书写体的演变，进而利用有年代的于阗语写卷而推断梵语写卷的抄写年代，恐不是无意义的工作。因此，笔者于第三部分将表述尚不成熟的构想，实际展示利用有纪年的于阗写卷来判断梵语写卷年代的可行性。以下分而述之。

一、新疆发现的非汉语类文书的一些特点

纵观新疆地区出土的非汉语类文书，最大的特点莫过于语言、文字种类的繁多。早有西方学者做过统计①，丝路沿线所出土文献涉及 24 种文字和 17 种语言。近十年来发现的写卷，再次体现了这样的特点。这些文书，或书于木头上，或写于纸上，木质和纸文书的型制又各有差异。而书写于其上的语言和文字更是多种多样。除了语言文字的多样性以外，还有文书性质的多样性。写本中有公务类文件，有诉讼文件，有买卖契约，有税收证明，以及账

---

① 有德国学者曾这样写道："Immerhin sind…bedeutende Funde an Handschriften gemacht worden, die in nicht weniger als 24 Schriften geschrieben waren und Texte in 17 Sprachen bewahrten…".〔不论如何，写卷的发现具有重要意义。这包括了不少于 24 种文字和 17 种语言书写的内容。〕参阅 H. Härtel & M. Yaldiz, *Die Seidenstrasse*, Berlin: Dietrich Reimer Verlag 1987, p. 20.

目,甚至私家书信。新疆出非汉语类文书,虽多是残卷,却是反映古代于阗历史社会的珍贵文物。

新疆出非汉语类文书的另一特点是分散性。近十年来新出的文书,大多非经考古发掘集中出土,而是零星分散在私人收藏者处。新疆出文书相对分散的特点,或许在比较之下方更突出。本文开篇提及,我国西藏所珍藏的梵语贝叶经,为世界所瞩目。西藏的贝叶经,无论从语言还是写本内容,相对单纯。内容多为梵语佛教文献,也包括一些文学作品,以及语法注疏。这些写本,绝大多数集中珍藏在西藏地区的寺庙中。这样的收藏,不仅仅是方便研究,而且写本集中储藏之形式本身,也值得关注,至少说明宗教文化在那里没有经历人为的毁坏,源远流长的西藏佛教文化依然在相续。与此相对照,新疆地区出非汉语类写卷零星分散,从某种意义上是历史上曾辉煌的文明经历毁灭的写照,而另一方面,这些残卷遗墨未尝不是人类文明生生不息之顽强的体现。

近年来,笔者见到的源自和田地区非汉语类写卷虽是零散的,每次所见数量不多,却也断断续续总可以见到些许。这些写本的原始出土地点尽管不详,但是同一批文书也会呈现出相互间的关联,例如中国国家图书馆善本部同批次入藏的一些梵语残卷,明显曾属于同一梵箧写本。总体而言,以国图先后收藏的非汉语类文书为例,最多的是于阗语写卷,其中世俗类文书更多一些。若按照语言种类排序,以多者为先,可以得到下面的顺序:

1. 于阗语写卷,包括世俗和佛教类。
2. 婆罗谜文字的梵语写卷,都是佛经典籍的残卷,无一世俗文献。
3. 佉卢文字的犍陀罗语文书,主要书于木板或木条上。
4. 藏语世俗类文书,大多文字不多,书于木板和纸上。
5. 据史德语文书,目前可以确定一件书于纸上的。
6. 吐火罗语文书,写在木板上。
7. 犹太波斯语书信,仅发现一件,写作年代约在8世纪末。

这些都是十分珍贵的文物,其中更有应得到特别关注者,例如:一件于阗文书,看来是买卖成交的记录,上面书有货物名称,以及所付的钱数。整张纸,曾用线对折缝边,封口处缀上封泥。这账的内容是用于阗语记录的,而在封口处,却是一行粟特字,上面有商队之主的签名。仅这一件文物,便将粟特商队经由古代于阗的情形烘托出来,古代于阗确系商贸的过往枢纽。

一封犹太波斯的书信保存完好,上面的希伯来文字书写得工整清晰。信中述及发生在喀什的一场战争,一方为吐蕃人。这封书信最终由原北京大学东语系的硕士研究生张湛进行了研究,成果已经发表①。根据张湛的研究成果,参与战争的另一方曾是回鹘人。他认为

① 张湛、时光《一件新发现犹太波斯语信札的断代与释读》,《敦煌吐鲁番研究》第11卷,上海古籍出版社,2008年,第71-99页。关于"吐蕃",见第96页。

这件书信撰写于802年。其中吐蕃人的名称写作 *twpyty'n / tūpētyān*。

二、佛教梵语残卷

大约自2003年起，不断有新疆出非汉语类文书入藏中国国家图书馆善本部，已达到一定的规模。然而在这些非汉语类文书中，佛教梵语写本的数量不多，而且都是残卷。凭笔者所见，其数量大约有50件，曾经属于不同型制的梵箧写本。所用字体，虽总称婆罗谜，但之间的差异明显，暗示抄写年代的不同以及所出地域的不同。目前已完成对这些残卷的比定工作。依据所识别出的写卷内容，这些残卷分别归属于如下佛教典籍：

1. 撰集百缘经*Avatānaśataka*（仅发现一片）
2.《贤劫经》*Bhadrakalpa-sūtra*（仅发现一片）
3. 般若部类 *Prajñāpāramitā*
   《八千般若波罗蜜多经》*Āṣṭāsahasrikā Prajñāpāramitā*
   《大般若波罗蜜多经》*Larger Prajñāpāramitā*
   《善勇猛所问经》*Suvikrāntavikrāmipṛcchā*
4.《宝星陀罗尼经》*Ratnaketudhāraṇī*
5.《妙法莲花经》*Saddharmapuṇḍarīkā*（明显来自多部梵箧抄本）。
6.《首楞严三昧经》*Śūraṃgasamādhisūtra*（来自两部不同梵箧抄本）。
7.《金光明最胜王经》*Suvarṇaprabhāsottara-sūtra*

在这些佛教梵语残卷之中，《贤劫经》尤其珍贵。从所剩文字分析，原始写卷的纸张颇为宽大。如果把所余文字依据《贤劫经》的藏译本串起来，原写本的一叶纸正反叶面所涵盖的内容相当于德格版藏译本4叶的内容①。《贤劫经》是大乘佛教早期最重要的作品之一。然而，长期以来，一是因为这部经的原始语本早已失传，仅存汉译本和藏译本。又因竺法护的译文生涩难喻，而藏译本看来虽是依梵本一字一句对仗译出，但由于原始梵本多专属名词，又有隐喻、省略的表达习惯，所以依原本生生译出的藏译本实在更难懂。由此之故，国际学者对此经问津者少，

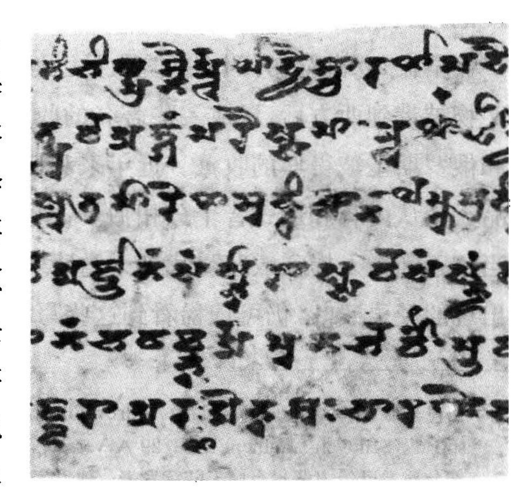


图1

① 对此《贤劫经》残卷的释读和初步研究已经完成。英文版参阅：Duan Qing, "A fragment of the *Bhadrakalpa-sūtra* in Buddhist Sanskrit from Xinjiang", *Sanskrit Manuscripts in China*, Proceedings of a Panel at the 2008 Beijing Seminar on Tibetan Studies, October 13 to 17, Beijing 2009, pp. 18—41。汉语版参阅：段晴《梵语〈贤劫经〉残卷（兼述〈贤劫经〉在古代于阗的传布及竺法护的译经风格）》，《西域历史语言研究集刊》第3辑，科学出版社，2010年，第201—232页。

而国内学者也鲜有关注者。上世纪末本世纪初,阿富汗的文物外泄,在这些文物中,竟然发现了写在桦树皮上的佉卢文字犍陀罗语的《贤劫经》残片,数量达40多件。佉卢文字的《贤劫经》在整个佉卢文写本当中是为数不多的属于大乘佛教的文献,所以这一发现曾震惊了学界,对于阐释大乘佛教产生的历史具有非同寻常的意义[①]。而梵语残卷的发现,改写了这部经从无梵语本的记录。这不仅是唯一残存的婆罗谜文字佛教梵语的《贤劫经》,而且上面遗留的痕迹尤为罕见,竟然可以揭示出这原始手稿与佉卢文《贤劫经》之间的关系。下文还将述及。

经萨尔吉博士和笔者比对,另一组梵语残卷中大约有14件属于同一部经[②]。将这些文字与汉译本进行比较之后,发现与波罗颇蜜多罗于公元629年译出的《宝星陀罗尼经》最为接近[③],而几乎每一章都有残余文字幸存。从字体判断,这些残卷应源自两套不同的梵箧写本。萨尔吉博士负责这部分残卷的比定和整理工作。

中国国家图书馆善本部所藏梵语残卷中,有一组残叶尚未得到认证(见图一)。这一组残叶的字迹和用纸基本一致,又是同一批次入藏,由此大抵可知,这一组残叶出自同一地点。目前可以断定的是,行文用的是偈颂体,内容涉及对法部类(*Abhidharma*)的注疏,而写卷字体则明显属于丝路南道的范畴。这一组残叶出土在和田地区,似可为藏文《于阗国授记》的一条记载提供参考数据。于阗故国是坚定奉习大乘教法之地,目前发现的佛教梵语文献也一再印证着这一则历史的真实。然而,《于阗国授记》有记载云:于阗曾有一座寺庙名为Mjal-mo-ka Ka-ro-ṅa,小乘说一切有部的法师Samantasiddi住持这所寺庙。每逢秋季第一月七日和八日,庙前有彰显佛之神力的表演[④]。有对法注疏的梵语残叶再现,恰似对《于阗国授记》记载小乘部派事迹的呼应。

早在20世纪初,西方探险人员已经在丝路南道发现了为数可观的佛教梵语残卷。这些文物被带到西方后,形成一些著名的收藏,例如英国图书馆的Hoernle收藏,以及法国巴黎和俄罗斯圣彼得堡的收藏。近年来和田地区出佛教梵语抄本的残片,总体而言与已知的藏品无论从内容和形式皆十分相似。古代于阗曾是佛教文献写本的著名集散地。依据记载,当年于阗僧人提云般若受武则天邀请来洛阳时,就曾携带梵本百有余部[⑤]。如今从这些相续出现的梵语残叶,仍可依稀看到这些写本之间有纸的型制和字体的差异,显示原始写本之间

---

① 信息来源:Kazunobu Matsuda & Andrew Glass,"Kharoṣṭhī fragments of a Gāndhārī version of the Bhadrakalpika-sūtra" (Schøyen fragment 2179/29 A,verso),尚未发表。

② 部分残卷已经由萨尔吉博士陆续发表。他发表的成果中,不仅有对这些残余写本文字的释读,更附有相应的汉译和藏译。参阅:Saerji(萨尔吉),"A New Fragment of the *Ratnaketuparivarta*",*Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University* 12,Tokyo 2008,pp. 95-103;"More Fragments of the *Ratnaketuparivarta*(1)",*Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University* 13,Tokyo 2009,pp. 111-120.

③ 《大周刊定众经目录》记载,《宝星陀罗尼经》"大唐贞观初年三藏波罗颇蜜多于胜光寺译"。《大正藏》第55册,第379页上栏。

④ R. E. Emmerick,*Tibetan Texts concerning Khotan*,Oxford University Press,1967,p. 45.

⑤ 《大正藏》第44册,第63页下栏。

有抄写年代和产生地的不同。在本文第三部分，笔者将以个别字母的变化为例，尝试比较佛教梵语书写体与于阗字之间的关系，尝试揭示梵语书写曾经对于阗文字变化的影响，以及利用于阗文字的变化尝试找到为梵语写本断代的新途径。

三、利用于阗语文书为佛教梵语写本断代的尝试

依据目前所见的状况，和田地区所出胡语文书中，大部分是于阗语文献，其中于阗语佛经写本不多，而世俗文书从数量上更多些。梵语佛经的数量不多，然而，任何一片来自古代的残纸，只要上面书有文字，便是解读历史的一条线索，因此是不该被忽视的。在铺陈理论梵语和于阗写卷之间互动的可能性之前，先来看一段文字。《赞巴斯特之书》第 23 章是《造像功德经》，在于阗语经文之前，古代译者写下这样几句话：

> 我准备将这个故事，即神佛如何从三十三天降临，翻译成于阗语，为了一切众生的利益。优填王如何令人造像，获得多少功德，今日汝等当谛听。有于阗人不赞成此举，不赞成用于阗语说法。他们对印度语的理解很差，但是他们以为于阗语的法不是法。汉人有汉人的法。罽宾人有美好的语言。他们学法，直到弄明白意思。于阗人认为唯有不解其意者才是法。如果他们听法而喻解其意，则以为是非法。[①]

从这一段话可以分析出一些背景。于阗僧团拥有梵语写卷，梵语曾经是于阗僧团用来讲经习法的语言。是否应把梵语的佛教典籍翻译成于阗语，在僧团中曾有分歧。

那么，那些梵语写卷从何而来呢？写本的字体，是写卷来源的直接指南。德国著名婆罗谜字体研究者 L. Sander 依据 20 世纪初期德国探险队从吐鲁番拿走的梵语写卷，划时代地判定，这些写卷所使用的字体为新疆地区所独自拥有。而新疆地区的梵语写卷，有明显的南道和北道的差异。国图善本部目前收藏的梵语残卷，皆显示南道的字体特征。可以初步断定，这些写本是不同的于阗僧人抄写于不同的年代。不但丝路北道、南道所使用的婆罗谜文字有书写的差异，而且对佛教经籍的选择也显示出不同的倾向。北道出土的梵语写卷，以小乘部派的经卷为主体；而南道的梵语残卷则显示以大乘佛教的信仰为主要特征。一般的常识认为，古代于阗以习学大乘教法为主。古代于阗是佛教东渐的中转站，实际上，佛教经过于阗而传入内地，于阗不仅仅是中转站，更以其所好而成为教法的过滤站。于阗僧人抄写梵语经籍，也从事把梵语经籍翻成于阗语的事业。于阗文字，也是采用的婆罗谜字体。那么，于阗文字和梵语文字是否是一致的呢？

于阗人虽然采用了婆罗谜字母为自己的文字，但其文字言辞异于诸国。于阗人有独自

① 于阗语原文见 R. E. Emmerick, *The Book of Zambasta: a Khotanese Poem on Buddhism*, Oxford University Press, 1968, pp. 342, 344.

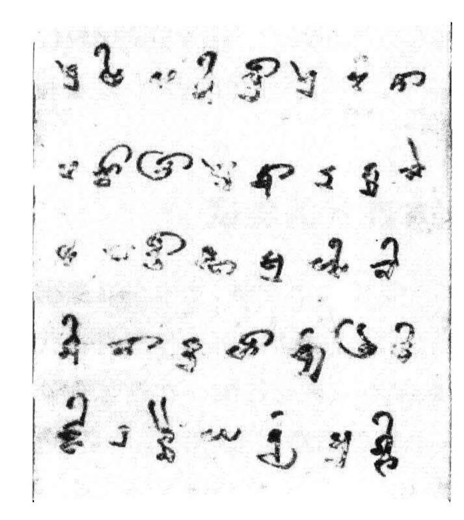


图2

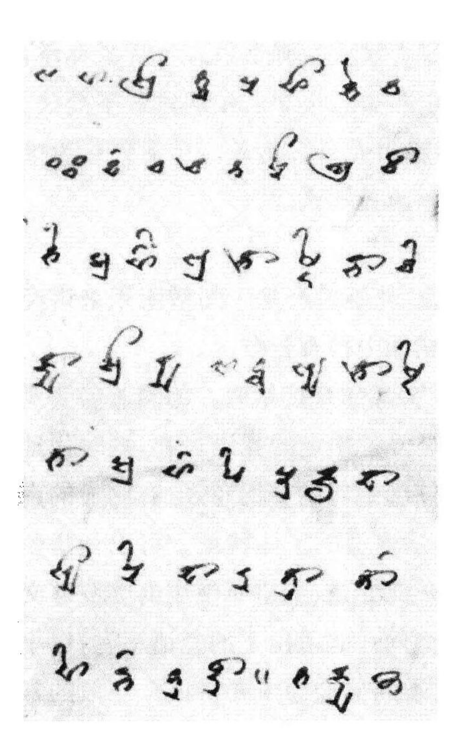


图3

的文字书写体系，并具有强烈的维护独自书写传统的意识①。古于阗习字的人知道哪一种写法是于阗字，哪一种写法是梵语式。最为典型的差异是起始元音的写法。以国图善本部藏于阗语《对治十五鬼护身符》为例②：此护身符上面有陀罗尼，传说是观自在菩萨于佛前所说，具有攘灾祈福的功效。这件护身符的设计，符合于阗人的设想，即“唯有不解其意者才是法”。护身符全文是于阗语，但陀罗尼部分用不标准的梵语撰写。在这两种语言混搭的写卷中，文字的书写也不同。图二是于阗语的一段文字，文中起始元音 *i*，写作。

9. cu rri satvi ī cu maṃ na-

10. ma hvāñī cu tvā rakśa be-

11. da barī aysi bi-

12. śi bāḍa hīvyaṃñe di-

13. jsi rakṣai yanūṃ aśti

无论何人，只要他呼唤我的名字，持有此护身符，我将于一切时护持他。

在同一写卷中，在陀罗尼部分，可以看到起始元音 i 写作（见图三）。下面这段文字摘录自《对治十五鬼护身符》的陀罗尼，使用不规则的梵语写成：

38. sahasrākṣa mahādeva

39. idaṃ vacanam ābrravī-

40. ti ahau subḥāśi'tā vi-

41. dyā āryasatvasya bhāṣṭi'-

42. tā ahaṃ pi mudrra dā-

43. syāmi dārakānāṃ

44. hittaṃkārī || tatyathā

① 早在1916年，Hoernle已经指出，于阗人具备自己特殊的书写风格，于阗语婆罗谜字与梵语婆罗谜就一些字符的书写有明显的差异。参阅：A. F. Rudolf Hoernle, *Manuscripts Remains of Buddhist Literature Found in Eastern Turkestan*, second edition, Delhi 1988, pp. xiv-xvii.

② 参阅段晴《于阗语对治十五鬼护身符》，《敦煌吐鲁番研究》第11卷，第101—120页。

千眼大天说了这番话:"此番妙语知识,为圣人所说。我也给予印契,为了给孩童们造福。譬如……"

这里所谓千眼大天,是因陀罗的绰号。同一写本,使用不同语言,因此用字也有兼顾。这不同用字的背后,便是古于阗人维护独自书写体系的意识。和田地区出梵语写本和于阗文书均采用婆罗谜字,却又有差异,这便有了比较的可能。对比两种语言的写本,可以发现,一些字母的发展变化在一定时期有一致的倾向。于阗文本个别字母与梵语写本一致的书写现象或可用来作为判断梵语写本年代的依据。

在进行具体比较之前,必须考虑到一些前提。要将于阗佛教写卷排斥在可用来比较的范围之外。这是因为古代于阗寺院有独自的培训抄写者的传统,圣彼得堡藏品保存的婆罗谜字母表,俗称"悉昙章",便是训练抄经的样本[①]。于阗世俗,也有专门从事书写的人。至少在每一"乡"[②],有此类任职的人,被称为 *ka'ra*[③],他的职能是负责记录买卖双方的话,记录成交的过程,写下证人的名字,撰写契约。世俗书写者所写文字与寺庙抄经人所写有区别,世俗书写者使用"草书",而佛寺使用"经体"字抄写佛经[④]。从现存于阗佛经写本判断,所谓"经体"也有时代的变化,但是总体而言比较保守,传统强于变更。但世俗文书不受佛寺"经体"的约束,变化的特征较为明显。且世俗文书的誊写年代清晰,可以构成观察的出发点,以审视梵语佛经字体对世俗书写的影响,并反过来为判断梵语佛经的抄写年代提供数据参考。

选择与梵语写卷进行比较的世俗文书,还有一则因素需要考虑到。沿丝路之畔的古代绿洲,交通不便,所以各个绿洲,甚至各个更小的地区,容易形成独特的风格。因此,应选择同一地域的写本作为对比的资料,这样才能真正发现不同时代的不同书写传统。

以上述理论为前提,笔者试着选择了 4 项实例进行比较。

第一例:

大约十年前,《敦煌吐鲁番研究》第 2 卷发表了一件于阗语契约,文字书于可以缀合在一起的小木匣似的木板里外。这是一件契约,案子涉及买卖一位家生女奴和她的儿子。迄今为止,这样的小木匣类文书已经发现多件,大多数涉及人口买卖。此编号为 WBH1 的文件尤其值得注意,因为主持办理此案的是古代于阗最著名的大寺瞿摩帝寺的僧人,封泥上原有此寺的印章。令人遗憾的是,这件文书上本有王的名字,但是恰好此处字迹模糊,无法辨认。

---

① *Saka Documents* Ⅶ: *The St. Petersburg Collections*, edited by R. E. Emmerick and Margarita I. Vorob'ëva-Desjatovskaja, London: School of Oriental and African Studies 1993, Plate 129.

② 参阅段晴《关于古代于阗的"村"》,载于《张广达先生八十华诞祝寿论文集》,新文丰出版公司,2010 年,第 598-602 页。

③ Cf. R. E. Emmerick & P. O. Skjærvø, *Studies in the Vocabulary of Khotanese Ⅲ*, Wien 1997, pp. 39-40 关于此词的讨论。

④ P. O. Skjærvø, *Khotanese Manuscripts from Chinese Turkestan in the British Library: A Complete Catalogue with Texts and Translations*, London 2002, p. lxxi.

可以勉强读出的是，这件案子发生在某一于阗王统治的第5年。小木匣的封盖上，有这样一行字：

samagrgumattīrai bilsaṃgna krriyādarä āśirya pyaṣṭāndä saṃgamuḍräṇa

“暨全体瞿摩帝僧众执事大师以僧伽印封。”[1]

在藏文文献《于阗国授记》之中，瞿摩帝称为 Hgum-tir，在于阗语是 Gumattīra，应是古代于阗兴建的第二座寺院[2]。这座寺院曾经非常著名，并且生命力顽强，从建成起直到于阗国灭亡，寺院的香火延续了数个世纪。公元4世纪末期，法显去印度取经途经于阗，正是住在这所寺院中。依据法显后来的记述，瞿摩帝“是大乘寺，三千僧共揵搥食。入食堂时，威仪齐肃，次第而坐，一切寂然，器钵无声。净人益食，不得相唤，但以手指麾。”经历几个世纪之后，敦煌藏经洞出的一些于阗文献，反复提到瞿摩帝寺[3]。依据藏文文献，传说是一位名叫 Virya 的国王出资建立了这所寺院。但在此传说以外，再无其他文献提到 Virya 王的事迹。瞿摩帝寺的寺址也已经不得而知。

在此，先要回到上文提及的《贤劫经》梵语残卷。此残卷具有早期的文字特征。依据 L. Sander 博士总结的规律作为衡量的标准，此残卷上一些字母的写法，例如 *ryya* 和 e 属于贵霜时代的书写形态[4]。尤其是，有两处显示，此写本所从抄写的底本很可能是佉卢体的。残卷正面第5行有字如下：



图4

① 关于这件文书参阅段晴、王炳华《新疆出土于阗文木牍文书研究》，《敦煌吐鲁番研究》第2卷，北京大学出版社，1997年，第1—12页(以下简称段晴、王炳华1997)。另见 P. O. Skjærvø, “Legal Documents Concerning Ownership and Sale from Eighth-Century Khotan,” *From Nisa to Niya. New Discoveries and Studies in Central and Inner Asian Art and Archaeology*, London: Saffron, forthcoming。

② R. E. Emmerick, *Tibetan Texts Concerning Khotan*, p. 31.

③ 例见 H. W. Bailey, *Khotanese Texts* Ⅱ (second edition), Cambridge University Press 1980, p. 121.

④ 参见注释2。关于 *ryya*，参阅 L. Sander, *Paläographisches zu den Sanskrithandschriften der Berliner Turfansammlung*, Wiesbaden 1968，表6，倒数第3行。关于 e，参阅 L. Sander, “A Brief Paleographical Analysis of the Brāhmī manuscripts in volume I”, *Buddhist Manuscripts* vol. I, Manuscripts in the Schøyen Collection I, ed. Jens Braarvig, Oslo: Hermes Publishing, 2000, p. 286.

[*ya*] *ākīr*[*ṇṇa*]-*vihārida apārih*(*ā*)

相应藏译：

ma 'dres par gnas pas (*yongs su nyams pa med pa gang yin de ni bzod pa'i 'o*)

竺法护的汉译：

游于扰愦众闹之中而不迷误

vihārida 又一次出现在反面第3行中，如图五：

(apra)/// *māna-vihārida*

相应藏译：

tshad med pas gnas pa

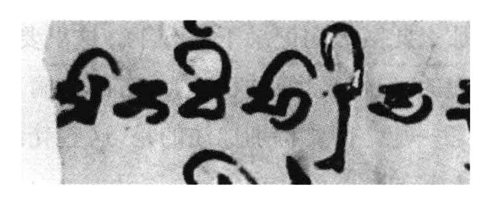


图5

此残卷上出现的 *la* 字符值得关注。它的形状与瞿摩帝寺判卖女奴案所书写的同一字符几近相似。可做比较如下：

Bdk：la (正面第3行)　G：la (木匣底部内面第2行)[①]

令人不解处是 *vihārida* 的语法形态。最初想到，或者是抄写者无法识别佉卢文的 da 和 na 所致，因为佉卢文字的 *da* 和 *na* 在形态上接近，容易造成混淆[②]。这一推测还可以从另一方面得到支持，即佉卢文犍陀罗语的《贤劫经》在阿富汗的出土文书中真实存在。但是，在对残卷通查后，完全可以排除上面的推测。这是因为，da 字 na 和ṇa字多次出现在写卷中，说明抄写者熟知几个字的写法，不会在一个词上犯糊涂。那么，奇怪的形态原因何在呢？在已经刊布的用佉卢文字书写的犍陀罗语佛经中，常见到 viharada 作为现在时分词[③]。犍陀罗语的形态，便是*vihārida*构成的基础。又鉴于此《贤劫经》残卷所使用的婆罗谜文字趋向古老，由此可以判断，在众多和田地区出土的婆罗谜文字的写本当中，此《贤劫经》残卷实属最为古老者之一。

通过这样的对比，虽然瞿摩帝所判之案上的于阗王名无法确认，因此无法确定案子发生的年代。但是仍然可以明确这样一则事实，*la* 的如此写法应属于早期的传统。当然，还要附加说明：此传统可以延续很久，应参照其他数据才可判断写本的年代。

① Bdk =《贤劫经残卷》，参阅本文注4。G = 瞿摩帝寺主持卖奴案，参阅段晴、王炳华1997，第8页。

② 这两个字选自 Richard Salomon, *Indian Epigraphy*, new york-Oxford: Oxford University Press 1988, p.31.

③ Cf. Mark Allon, *Three Gāndhārī Ekottarikāgama-Type Sūtras, British Library Kharoṣṭhī Fragments 12 and 14*, with a contribution by Andrew Glass, Seattle and London, 2001.For a general view see its word index on page 334.Andrew Glass, *Four Gāndhārī Saṃyuktāgama Sūtras, senior Kharoṣṭhī fragments 5*, Seattle and London, 2007.For a general view see its word index on page 248.

第二例：

第二例选择收藏在国图善本部的高僧买奴案[①]，此案发生的地点在杰谢（Gaysāta），即今天所谓丹丹乌里克地区。此案契约有明确的纪年，书写于Viśa Väkraṃ王统治的第4年第1月第5天。依据Skjærvø的推断，这个王继位的时间约在692年[②]。以他的推断为出发点，那么此案大约记录于695年。这里要关注的是其上 *la* 字的写法。下面这一组 *la*，排列在左面的摘自《高僧买奴契约》，右面的摘自同样收藏在国图善本部的梵语残叶《宝星陀罗尼》的某一叶。需要特别加注的是，这些梵语《宝星》残叶是与此《高僧买奴契约》同批入藏国图善本部的。

买奴案：la la　《宝星》：la

再对比上文《贤劫经》残叶和瞿摩帝所判案的写法，可以发现，第二例所展示的 *la*，右侧竖线上方均有向右横拉并朝下方转笔的写法。而在第一例中没有这样的写法。

第三例：

在进入第三例之前，还是要对外域的环境稍加说明。第二例高僧买奴案发生的时间可以相对确定，在公元695年前后，即公元7世纪末期。恰好是在7世纪，在印度文化圈的影响范围之内，印度书写传统发生了显著的变化。这一变化，集中体现在ya字母的写法上。还是以国图藏梵语《宝星》残卷为例，婆罗谜的 *ya* 原本写作，主要三笔划构成。7世纪起，印度碑铭和写本中三笔构成的ya逐渐由两笔划构成的ya所取代，类似现代天城体的य。这一变化可以在Gilgit地区观察到，不仅见于写本，也见于铸铜佛像的铭文中。Gilgit古称小勃律。在论及古代勃律与古代于阗的交往时，德国学者von Hinüber教授写下这样一段话，翻译如下："《僧伽吒经》既流行于Gilgit，也流行在于阗，塞语记载旅程的文献提到Gilgit，梵语写本的塞语拼写特征，以及留在题记中的姓名，皆可证明Gilgit和于阗之间于7世纪中有密切交往。"[③]和田地区博物馆收藏有一件铜制佛像，正是来自小勃律。而在这铜像下面的铭文中，可以清楚地看到类似现代天城体य的写法。此写法说明，这尊铜像的铸造年代不能早于7世纪末期。尽管在Gilgit所发现的写本中可以观察到书写体的变化，例如《僧伽吒经》有Gilgit婆罗谜字母的抄本，也有多见于7—8世纪的前夏拉达体的抄本[④]。但是这些变化，在于阗语的各种写本中均无体现。

---

① 参阅段晴《于阗语高僧买奴契约》，《敦煌吐鲁番研究》第11卷，第11—27页。

② P. Oktor Skjærvø, "Kings of Khotan in the Eighth Century", *Histoire et Cultes de L'Asie Centrale préislamique*, Paris: CNRS, 1991, p. 260.

③ Oskar von Hinüber, "Die Bedeutung des Handschritenfundes bei Gilgit", *Kleine Schriften*, Teil Ⅱ, p. 680.

④ 同上注，相关内容在第673－674页。前夏拉达体，汉地俗称"悉昙体"。

上文第一、二例可证实，古代于阗人认同独立的书写体系，也接受来自梵语书写方式的影响，毕竟两种语言皆是以婆罗谜体作为书写文字。但是，古于阗人十分在意维系独立的书写传统，不认同外域书写体系的变更。勃律故国发生的文字书写变化未被于阗人所接受，这是固守传统的体现之一，而在原有的基础上进行创造发挥，实际上也恰恰是对传统的继承。

于阗古代的抄写人，乐于接受梵语婆罗谜 *la* 字符的书写方式，并在历史的进程中进一步发挥。*La* 字符的变化清楚地出现在 8 世纪初的文献字迹之中。国图善本部另收有一件小木匣类于阗语契约，尚未刊布，内容依然是买卖人口。这次是王族家的人为生养儿子买一女子，地点发生在*Birgaṃdara auva*即“拔伽乡”，相当于现代的哈达里克地区（Khadalik）。这件木匣文书上面有两处纪年，木匣封起来的一面写有 Viśya Sīhyä 第 9 年字样。但是在无遮掩的底面，却书有摄国者一年的字样，如下：



1. salī 1 ṣi' kṣuṇä ttiña beda khu ṣi diṣṇ acaṃdrä kṣīra-dāra āstä

“1 年。此纪年时逢Diṣṇacaṃdrä作为摄国者。”

于阗王 Viśya Sīhya 还见于其他于阗文书。Skjærvø 教授推测，他统治的年代约在 737—746/7 之间。这件王族家人买女契约恰好证实，Viśya Sīhya 实际真统治了九年。此契约将是解读于阗历史的重要文件，然而本文此处仅限于关注其中 *la* 的写法。lā 从此文献选出，可以看到，右边竖笔划上方，那向右的横弯勾已经与第二例的有了明显的差异。如此写法的 *la* 字符成为晚期世俗于阗语文献，甚至佛典的惯用写法。

第四例：

第四例选择国图善本部藏尚未刊布一件文书，其中出现一熟悉的人物，名字悉略。这人名也写作斯略，思略，于阗语Sīḍaka。此人生活于公元 8 世纪末。此卷中还有一人名Altāṃ，汉名阿童，于阗语写作。字符 *l* 部分竖笔划上端横弯勾更加飘逸潇洒。凡是有 *la* 写得如此潇洒的文书，其实都可以依此判定是 8 世纪末期以后写成的。

第四例还可以澄清前三例中出现的不符合原则的地方。在选择示例时，笔者曾特别强调应选择同一地区所出写本作为观察的客体。但是，前三例实际上没有严格遵守这一理念。第一例选择了不明地域的瞿摩帝寺案文书，第二例文案写于杰谢。第三例是书于拔伽乡的王族家人买女契约。三案例的地点均不一致。唯此第四例可以帮助摆脱地域不同而产生书写传统不一致的疑问。这第四例所选文书，与第二例的文书出自同一地域，但不同时代。第二例和第四例之间，相距约一百年。在这一百年之间，*la* 字符的书写方式发生了变化。如第二例所示，一百年前，杰谢于阗书记官在书写 *la* 时，仅在竖笔划上端写出拘谨的横弯勾，犹如在梵语《宝星陀罗尼》残卷中所见。而百年之后，在这同一地区的不同书写者笔下，*la*

字符已经写得十分舒展。唯通过这第二例和第四例的一脉相承而又有所区别，这样的理论才得以成立，即于阗有独立的书写传统，捕捉住相对稳固的书写传统之中的变化，可以为写本的断代提供支持。

再回到上文已经部分展示的《对治十五鬼护身符》。这件长几达2米，而宽7厘米的护身符表征了古代于阗的民间信仰。这护身符原是为一位名叫 *Sävākä* 的贵妇量身定制的，以护佑她实现多子的愿望，以护佑她的儿子不受妖孽的侵扰。如上所提及，此护身符为观自在菩萨于佛前所说。文中虽有不规则梵语的陀罗尼，但此护身符于阗语部分应不是从梵语翻译过来的。在这件写本的第46—48行，清晰的ꩡ *le* 呈现8世纪末期以降的书写特征。依此可以判断，这件没有纪年的护身符应是8世纪后期甚至更晚些时候的作品。此护身符必然是佛教寺院的僧人所为，由此又可知，寺院的书写传承也向世俗学习，也借鉴一些漂亮的书写方式。然而另一方面，针对抄写经书，于阗寺院始终保持了自己的传统，坚持抄经用字体与世俗的不同，例如国图所藏于阗语《金光明经》便是这一传统的体现[①]。



第186张，反面第4行：

rmapālä mṛkala vāchä sucilomä · u sūryamiträ ratanakīyä mahāpraṇ ālä · nakulä u caṃnda-

"(Dha)mapāla, Markaṭa, Vāli, Sūciroma and Sūryamitra, Ratnakeśa, Mahāpaṇālin, Nakulaḥ and Canda(na)."

这一行里面有数个 *la*，皆写得中规中矩，保持了"经体"的书写风格。而于阗古代的"经体"另有独自的划时代的标准[②]，所维系的年代更为久远。

总体而言，对于阗文献所用婆罗谜字演变的研究，无论国际国内，皆是十分欠缺的。从敦煌藏经洞所出于阗语文献看，既有晚期写法和早期写法混搭出现的卷宗，又有复古的写法。尤其是，寺院书写经文的传承所维系的年代更为长久，因此，仅利用书写风格来判断写本的年代，至少在目前的研究状况下还是不可靠的。

然而，通过对世俗文书中 la 字写法的追踪探索，似可以作出这样的推测：其一，始于8世纪中期 *la* 的潇洒写法体现了古代于阗书写体借鉴和独立发展的传统。其二，佛教梵语婆罗谜书写模式曾影响到于阗的字体，然而自8世纪起，在印度文化影响之下的范围之内，用于书写梵语的字体发生了多样变化，发展出多种字形，而这些变化没有影响到于阗字体。其

① 参阅 Duan Qing, "Two New Folios of Khotanese *Suvarnabhāsottamasūtra*", *Annual Report of the International Research Institute of Advanced Buddhology at Soka University* 10, Tokyo 2007, pp. 325-336.

② P. O. Skjærvø, *Khotanese Manuscripts from Chinese Turkestan in the British Library: A Complete Catalogue with Texts and Translations*, p. lxxi.

三，和田地区出梵语《宝星陀罗尼》残卷属于最晚一批曾对于阗字体发生影响的文献。反过来可以说，和田地区出梵语《宝星陀罗尼》残卷大约是7世纪的抄本。

（附记：此文为教育部人文社科重点研究基地重大项目“丝绸之路的文学与文化交流——新出于阗语及梵语文献研究”（编号2009JJD770004）成果之一。本篇的英文版最初发表于2009年6月15—19日在美国斯坦佛大学召开的国际会议，主旨是“Indic Buddhist Manuscripts：The State of the Field”〔印度文字的佛教写本：此领域的现状〕，故而偏重梵语佛教写本的综述。对其他语言的写卷仅做简略涉及。）

国图藏西域出土《观世音菩萨劝攘灾经》研究

林世田　刘　波

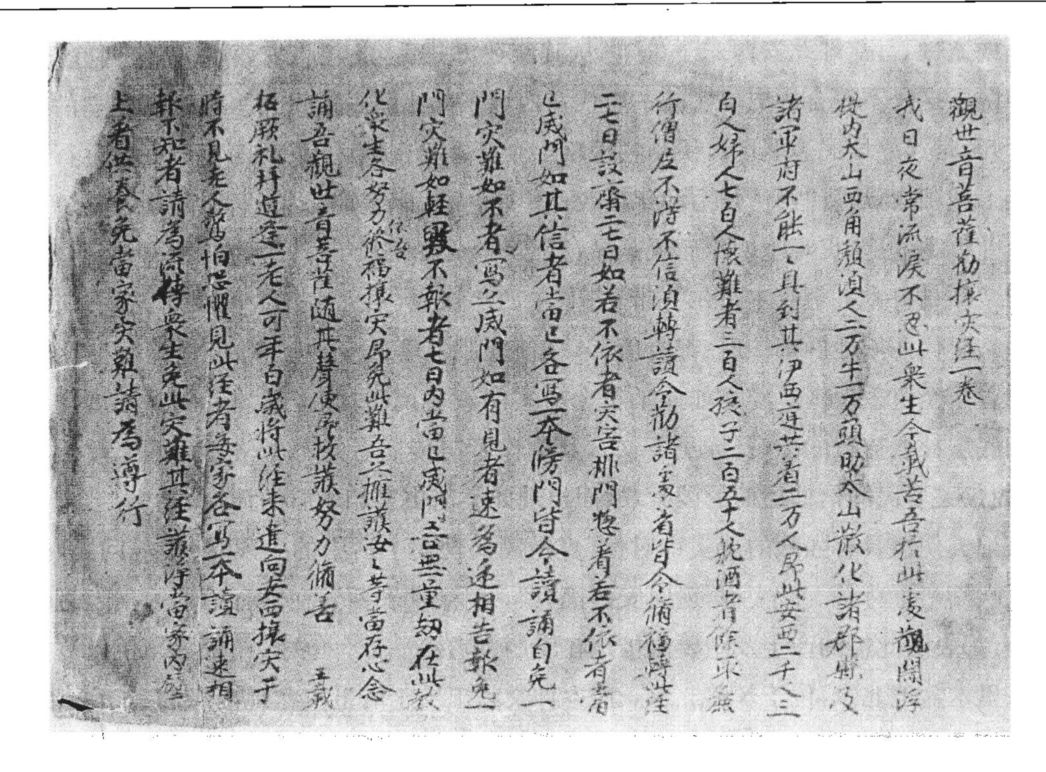
（中国国家图书馆古籍馆）

国家图书馆近年入藏西域文书 BH1－11《观世音菩萨劝攘灾经一卷》，经文预言将有大批人畜死去，劝诱民众传抄读诵该经，为典型的谶记类佛教疑伪经。此经不见于历代经录与藏经，亦无单行本传世，虽文字简短，但反映了丰富的历史文化背景，为佛教史与西域历史的研究提供了难得的资料。

一、文献校录及其产生地域、年代

此经保存完整，一纸，抄写较工整，首题一行，经文十五行，兹录文如下（见附图）：

1. 观世音菩萨劝攘灾经一卷
2. 我日夜常流泪，不忍此众生今载苦。吾于此处观阎浮
3. 提内太山西角颓，须人二万、牛一万头，助太山散化，诸郡县及
4. 诸军府，不能一一具到，其伊西庭共着二万人，即此安西二千人：三
5. 百人妇人，七百人怀难者，三百人孩子，二百五十人耽酒者，余取粗
6. 行僧尼。不得不信，须转读，令劝诸处，着皆令修福，转此经
7. 二七日，设斋二七日。若不依者，灾害排门。总着若不依者，当
8. 已灭门。如其信者，当已各写一本牓门，皆令读诵，自免一
9. 门灾难。如不写者，亦灭门。如有见者，速为递相告报，免一
10. 门灾难。如轻毁不报者，七日内当已灭门。吾无量劫在此教
11. 化众生，各努力依吾修福攘灾，即免此难。吾亦拥护汝，汝等当存心念
12. 诵，吾观世音菩萨随其声便即救护。努力修善。王载
13. 柘厥礼拜，道逢一老人，可年百岁，将此经来，遣向安西攘灾。于
14. 时不见老人，惊怕恐惧。见此经者，每家各写一本读诵，速相
15. 报不知者，请为流转，众生免此灾难。其经护净，当家内壁
16. 上着供养，免当家灾难。请为遵行。


觀世音菩薩勸攘災經一卷
我日夜常流淚不忍此衆生今載苦吾於此處觀閻浮
提内太山西角頹損人二万牛一万頭助太山撒化諸郡縣及
諸平府不能一一具列其伊西庭共着二万人房此安西二千人三
百人婦人七百人懷難者三百人孩子二百五十人飲酒者[illegible]無
行僧尼不淨不信須轉讀今勸諸處省皆令循[illegible]此經
一七日誠齋二七日如若不依者災害排門愍者若不依者當
已滅門如其信者當已各寫一本傍門皆令讀誦自免一
門災難如不者寫之滅門如有見者速為遞相告報免一
門災難如輕[illegible]不報者七日内當已滅門吾無量劫在此救
化衆生各努力修福攘災房免此難吾之擁護汝等當存心念
誦吾觀世音菩薩隨其身使救護努力備吾　王載
柘厥礼拜道逢一老人可年百歲將此經來道向安西攘災于
時不見老人驚怕恐懼見此經者每家各寫一本讀誦遞相
報不知者請為流轉衆生免此災難其經護淨當家内[illegible]
上看供養免當家災難請為遵行

经文叙述此经来历，称“王载柘厥礼拜，道逢一老人，可年百岁，将此经来”，说明其产生地在唐柘厥关一带。关于唐柘厥关的位置，学界有多种观点。王炳华考证其地应在今新疆库车以西渭干河畔的玉其土尔遗址与夏克土尔遗址①，这一观点得到了学术界与考古界的认同。刘安志在此基础上进一步指出，“玉其土尔和夏克土尔这两区遗址，不仅是唐代柘厥关的所在地，而且也是龟兹都督府下属机构‘城’的所在地”，认为在当地曾有一座“白寺城”，其命名源于该地大寺“白寺”②。陈世良对这一观点提出疑问，并论证柘厥关故址应在克孜尔石窟崖顶。最近，庆昭蓉论证其所在地为库车以北的苏巴什附近③，龟兹著名大寺昭怙釐寺即位于该地，当为民众礼拜的中心。玉其土尔遗址、克孜尔石窟、苏巴什均在唐龟兹附近，无论学界关于柘厥关故址所在地的观点与结论如何，此经产生于唐龟兹（今库车）一带，是毫无疑问的。

经文中提到多个西域地名。其中“安西”，指龟兹（今库车）。太宗贞观十四年（640），于西州（高昌）创设安西都护府，其建制延续至安史之乱之后。显庆三年（658）五月，平定西突厥阿史那贺鲁叛乱，迁安西都护府于龟兹，此后龟兹多称为安西④。文中将“安西”与“伊西庭”对称，表明“安西”并不涵盖伊西庭三州，其所指不是安西都护府，而应为龟兹一地。

经文预言将有二万人死去，又称“其伊西庭共着二万人”，可见灾难实际上降临在“伊西

---

① 王炳华《唐安西柘厥关故址并有关问题研究》，《西北史地》1987 年第 3 期，第 10—20 页；王炳华《新疆库车玉其土尔遗址与唐安西柘厥关》，《丝绸之路考古研究》，新疆人民出版社，1993 年，第 82—105 页。

② 刘安志《唐代龟兹白寺城初考》，《敦煌学辑刊》2002 年第 1 期，第 127—133 页。

③ 参看庆昭蓉《重议柘厥地望——以早期探险队记录与库车出土古代文书为中心》，待刊稿。

④ 刘安志、陈国灿《唐代安西都护府对龟兹的治理》，《历史研究》2006 年第 1 期，第 34—48 页。

庭”，下面紧接着说“即此安西二千人”。从其叙述方式看，此经将安西视为“伊西庭”之下的一个地区。这是不符合历史事实的。唐代在西域东部比照内地州县军政制度建立的伊、西、庭三个州，是汉族居民聚居区。伊州辖境略当今新疆哈密地区，贞观四年伊吾城主石万年以伊吾等七城归唐，唐置“西伊州”，两年后改称伊州，至代宗宝应二年(763)陷于吐蕃。西州辖境为今吐鲁番盆地，贞观十四年唐灭高昌，置西州，至贞元八年(792)为吐蕃占领。庭州辖境相当于新疆乌鲁木齐至吉木萨尔一带，贞观十四年设立，贞元六年为吐蕃所据，不久又为回鹘占领。唐代西域地区都护府、都督府、节度使建制及辖区变动频繁，但伊西庭三州的辖境始终未曾西至龟兹地区。经文如此不符合史实的叙述说明，此文献的创制并不严谨。作为在民间底层社会流行的传贴(详见下文)，其创作者与传播者并不严格遵循国家政治层面的制度，而仅关心民间信仰层面的因素，故而出现此类与史实相矛盾的词句。

谶记类伪经具有强烈的现实针对性，直指民众现实生活中的生死、疾苦等问题，经文能直接反映其产生背景。经文称“遣向安西攘灾”，又称“此安西”，在“安西”前冠以表近指的代词“此”，都表明此经的产生及主要流传地在安西(龟兹)一带。龟兹、柘厥关与伊西庭三州均位于塔里木盆地北缘，位于丝路北道。而本件文献出土于塔里木盆地南缘的和田一带，说明此经曾流传到丝路南道的于阗，足见其在当时的西域地区流传甚广。

经文中没有明确表明其产生时代的语句，但可凭借文中的蛛丝马迹，推测出此经产生的时代。如上所述，安西、伊西庭等行政区划名称的出现，足以说明此经的产生与流传当在初盛唐时期。经文中又提到“诸郡县”，表明当时或之前曾实行郡县制度。唐代地方行政实行州县制，全国设若干州，作为管领数县的地方一级行政区。唐玄宗天宝元年(742)，“改州为郡”①，实行郡县两级制；至唐肃宗乾元元年(758)后，又逐渐改为州县制。有唐一代实行郡县两级制的，仅天宝、至德十七年。据此，此经产生年代不应早于天宝元年。当然，“郡县”作为地方行政区的通称，在民间及语言系统中有一定的沿袭性。考虑到这一点，乾元元年以后的一段时间，民间依然存在以“郡县”一词来习惯性地泛称各州县的可能。但其沿袭时间应不至于太久，因为宝应二年伊州即沦陷于吐蕃，伊州作为行政区划即不复存在，直至大中三年(849)张议潮收复伊州方才恢复建制，故而此经的年代下限应不会晚于宝应二年。综上所述，此经的产生年代可推定为天宝元年(742)至宝应二年(763)之间。

二、此经的内容、性质及其渊源

《观世音菩萨劝攘灾经》内容与结构均较简单，经文由三部分构成：

自首句“我日夜常流泪”至“余取粗行僧尼”为第一部分，演说泰山西角崩颓，需要二万个人、一万头牛助泰山散化，即摄取两万个人、一万头牛的魂魄。二万人全部出自“伊西庭”，而安西则为二

---

① 《新唐书·玄宗本纪》，中华书局，1975年，第142页。

千人,又详细列出不同人群的名额分配,其中妇女三百人,"怀难者"(孕妇)七百人,孩子二百人,"耽酒者"二百五十人,其他五百五十人取"粗行僧尼"。文中列出的五类人,反映了当时西域社会的某些侧面:妇女、孕妇、儿童都是相对较为弱势的人群,在当时的西域地区必然也是最容易受到伤害致死的人群;而酗酒者与粗行僧尼则是品行有亏的两类人,由此可见,此经不无劝世的意味。

第二部分起自"不得不信",迄于"努力修善",劝诱众生信奉、传播此经。首先,要求各处修福,"转此经二七日,设斋二七日",并警告不依者会有灭门之灾。其次,要求信者抄写一份,贴在门上并诵读,以免一门灾难,并警告不写者将灭门。再次,要求见者"速为递相告报",迅速流转此经,否则七日内有灭门之祸。最后劝诱众生依教修福攘灾,念诵此经,观世音菩萨随声救护。

自"王载柘厥礼拜"至末句"请为遵行"为第三部分,述此经来历。经文称,有一位名为王载的佛教信徒到佛教圣地柘厥礼拜时,路遇一位"可年百岁"的老人携此经来,命其向安西攘灾,老人随即消失。造经者假托此经由王载得自一位神明,意在强化其来历的神秘感,以使人信服。这种做法与敦煌本《救诸众生一切苦难经》、《定光佛预言》等如出一辙,所不同者此本是传授给在家居士,而《救诸众生一切苦难经》、《定光佛预言》则传授给出家弟子"惠通"、"珍宝"。本部分再次劝诱见此经者崇奉此经,内容与第二部分有所重复,从修辞角度看固然有所不足,但从另一个侧面展现了劝诱之忱。

此经并未照搬佛经以"如是我闻"开篇的程式,而经文反复劝导信众"各写一本牓门","见者速为递相告报","见此经者,每家各写一本读诵",说明此文献的性质为传贴。

敦煌文献中保存有与此经内容、结构、性质类似的大量伪经写卷,如《佛图澄所化经》、《大慈如来告疏》、《劝善经》、《新菩萨经》、《救诸众生一切苦难经》、《定光佛预言》等。今略述如下:

《佛图澄所化经》称,河内温县人刘起之等十五人入山砍柴,遇一鸿鹄化为一老者,自称佛图澄,声称泰山东门崩,须取数十万男女"治东门崩",因此会流行"毒肿病"。随后演说避祸之法:吃龙舌饼,转此经行道,抄此经"袂着肘后";并警告不崇奉此经会有灭门之灾①。该经创作于北魏文成帝和平四年(463)或稍晚,主要流行地在河内温县一带②。

土地庙文书《大慈如来告疏》预言将要发生大水灾,"普修佛法"者可免此难,同样鼓励信众将其传抄流传,并警告"隐而不传者死入地〔狱〕"。据王惠民考证,此件文献产生于北魏文成帝兴安元年(452)诏令复兴佛教之后,抄写日期在兴安三年(454)五月十日之前,其产生与太武帝灭佛有关③。

敦煌本《新菩萨经》存近百卷,分属甲乙丙三种抄本系列,内容均包括劝念佛、预示疾病灾祸、劝写经及其经由来四部分。《劝善经》存六十余件,其内容结构与《新菩萨经》略同,其中有题记的二十余件中,大部分题记年代为贞元十九年(803),其产生与传抄应在这一年。据圆空考证,甲本《新菩萨经》仅存一件,抄写于长安四年(704),年代较早;而乙本丙本《新菩萨经》与《劝善经》均盛

① 郃惠莉《敦煌写本〈佛图澄所化经〉初探》,《敦煌研究》1998年第4期,第96—100页。

② 杨梅《4—8世纪中国北方地区佛教谶记类伪经研究》,首都师范大学博士论文,2006年5月,第90—91页。

③ 王惠民《北魏佛教传贴〈大慈如来告疏〉研究》,《敦煌研究》1998年第1期,第42—47页。

行于吐蕃占领敦煌时期，反映了寄托佛教祈免灾难痛苦的愿望与强烈的民族思想①。

敦煌本《救诸众生苦难经》存约 50 卷，内容包括天台山老师向惠通预示鬼兵乱起、劝写经、劝善偈三部分。经中“中国黄河已北相魏之地正在其中”等文句表明，此经的产生与最初的主要流传地当在相州、魏州一带②。

S.2713《定光佛预言》演说杨州僧珍宝入山采药，遇定光佛（燃灯佛），声称泰山崩坏，须鬼兵万万九千；随后劝说写经、传经以免除灾祸，警告不信不写者灭门。此经首句标明“咸亨元年”，则其产生于流传当在 670 年或其后的若干年。杨梅认为文中的杨州当指北朝的“阳州”③。

美国普林斯顿大学东亚图书馆藏敦煌西域文书 Peald 8d (1)号残片，亦为同类文献。该残片残存两行，此前尚未引起学界注意，兹录文如下：

（前缺）

今年太山崩坏，须鬼兵万万九千人，须告无

福人，但看三月四月五月，风从太山来，即得

（后缺）

S.2713《定光佛预言》有言：“今年泰山崩坏，须鬼兵万万九千。须告众无福人，但看四月五日，风从泰山来，即得病，二日即死。”与此残片文字非常接近，仅三字略有不同。可知此残片与 S.2713 当为同一系统的文献。

德藏吐鲁番文书 Ch.2010《太山经一卷》，仅存上半部，但其内容大体是清楚的。此经的承受者为南阳明寺僧“宝□”；预言的灾难类似于泰山崩，“须人万万众”，牛若干，以消除这一灾祸；经文也同样劝诱民众传抄、信奉此经，“写三本免灾难”，不信者则将在正月遭殃④。

敦煌所存《首罗比丘经》，预言月光明王出世，百姓由此摆脱灾难，以此聚众对抗北方石赵的统治⑤。相比较而言，此经篇幅较长，内容复杂，但其部分内容与上述传贴类伪经多有相似之处：预言水灾发生、疾病流行，劝以抄经免灾，诽谤隐匿者受祸。

与此经类似的有国图藏卷 BD09349A（周 070）。此写卷正面为《大唐开元礼》卷四十一，为唐写本；背面为太平年志公谶记伪经，当为吐蕃统治敦煌时期写本。残文曰：

（前缺）

---

① 小笠原宣秀《敦煌本“劝善经”をめぐりて》，《东方宗教》第 22 号，1963 年，第 1—13 页。圆空《〈新菩萨经〉〈劝善经〉〈救诸众生苦难经〉校录及其流传背景之探讨》，《敦煌研究》1992 年第 1 期，第 51—62 页。

② 张子开、张琦《映照安史之乱的唐代民间弥勒信仰实物——敦煌写本〈救诸众生一切苦难经〉新探》，《西南民族大学学报》2009 年第 1 期，第 218—219 页。

③ 杨梅《4—8 世纪中国北方地区佛教谶记类伪经研究》，第 96—97 页。

④ 录文见西胁常记《ドイツ將來のトルファン漢語文書》，京都大学出版社，2002 年，第 104—107 页。

⑤ 杨梅《〈首罗比丘经〉文本内容及创作年代考》，《敦煌吐鲁番研究》第 11 卷，上海古籍出版社，2008 年，第 183—198 页。

1.（上缺）事欲至，但看念

2.（上缺）河井还，去来愁煞人，众生

3.（上缺）因善思，吾姓老口字，可怜此语

4.（上缺）五辛，礼忏见圣君，善恶事

5.（上缺）寿百年。太平正月六日，宝公志公

6. 握别，各告姓名。六六卅六，递护相鱼肉

7. 五五廿五，人民还本土，本何似东西，千里无国主。

8. 四四一十六，递护相穷逐，羌胡觅风道，邻里相残戮。

9. 三三和如九，汉儿坐地取，羌胡自□疾，斩尾惟趣首。

10. 二二有如四，汉儿坐当视，圣君出中州，五胡绝尽死。

11. 一一要大战，在虎宰两军，□因归千万，千万无人朝。太平三年

12.（上缺）天下事

13.（上缺）如之何？志公曰：天下将倾覆，

14.（上缺）两皆绝

（后缺）

此文献称“羌胡自□疾，斩尾惟趣首”，又称“五胡绝尽死”，亦为南北朝时期民族矛盾激烈的产物，与《首罗比丘经》主旨、背景都有相似之处。

以上所述八种伪经，从结构、内容上来看，有着极为明显的相似性：它们均预言灾难疫病，大量人畜即将死亡，进而以威逼利诱的语气劝导人们念诵、抄写、流传或张贴供奉该经，经首或经尾往往还有关于该经神异来历的文字①。有所不同的主要有以下几方面：经文的传

① 梁释僧祐《出三藏记集》卷七中有王僧儒记述《慧印三昧经》传授经过的一段文字：“有广州南海郡民何规，以岁次协洽，月旅黄钟，天监之十四年十月二十三日，采药于豫章胡翼山，幸非放子逐臣，乃类寻仙招隐。登峰十所里，屑若有来。将循曲陌，先限清涧，或如止水，乍有洁流，方从揭厉，且就褰揽。未济之间，忽不自觉，见涧之西隅有一长者，语规勿渡，规于时即留。其人面色正青，徒跣舍屦，年可八九十。面已皱敛，须长五六寸，髭半于须。耳过于眉，眉皆下被，眉之长毛长二三寸，随风相靡。唇色甚赤，语响而清。毛爪正黄，指毛亦长二三寸。著赭布帔，下有赭布泥洹僧。手捉书一卷，遥投与规。规即捧持，望礼三拜。语规：‘可以此经与建安王。’兼言王之姓字。‘此经若至，宜作三七日宿斋。若不晓斋法，可问下林寺副公。’副法师者，戒苦精苦，恬淡无为，遗嗜欲，等豪贱，蔬藿自充，禅寂无怠。此长者言毕便去，行十馀步间，闻忽不睹。规开卷敬视，名为《慧印三昧经》。”（梁释僧祐撰，苏晋仁、萧鍊子点校《出三藏记集》，中华书局，1995年，第277—278页。）唐定觉寺沙门志静《佛顶尊胜陀罗尼经序》述此经来历：“《佛顶尊胜陀罗尼经》者，婆罗门僧佛陀波利，仪凤元年从西国来至此汉土，到五台山次，遂五体投地向山顶礼曰：如来灭后，众圣潜灵，唯有大士文殊师利于此山中汲引苍生，教诸菩萨。波利所恨生逢八难，不睹圣容，远涉流沙，故来敬谒。伏乞大慈大悲，普覆令见尊仪。言已，悲泣雨泪，向山顶礼。礼已举首，忽见一老人从山中出来，遂作婆罗门语，谓僧曰：法师情存慕道，追访圣踪，不惮劬劳，远寻遗迹。然汉地众生多造罪业，出家之辈亦多犯戒律。唯有《佛顶尊胜陀罗尼经》能灭众生一切恶业，未知法师颇将此经来不？僧报言曰：贫道直来礼谒，不将经来。老人言：既不将经来，空来何益？纵见文殊，亦何得识？师可却向西国，取此经将来流传汉土，即是遍奉众圣，广利群生，拯济幽冥，报诸佛恩也。师取经来至此，弟子当示师文殊师利菩萨所在。僧闻此语不胜喜跃，遂裁抑悲泪，至心敬礼，举头之顷，忽不见老人。其僧惊愕，倍更虔心，系念倾诚，回还西国，取《佛顶尊胜陀罗尼经》。”（《大正藏》第23册，第737—738页。）王僧孺、志静所述情节与上述诸种伪经有相似之处，当与此类文献有渊源关系，可见类似传说在民间流传甚广。

授人不同;具体的灾难疾病不同;灾难疾病的发生地不同。这些差别主要是改编者、传抄者根据背景的不同和当时的需要加以修饰改写的,而整体结构与行文方式均一脉相承。显然,它们之间有着密切的渊源关系。

这一系列伪经中,时代最早的是北魏文成帝时期的《大慈如来告疏》(452—454),其次为《佛图澄所化经》(463或稍晚),《首罗比丘经》亦出于北魏僧人撰著,其次为咸亨年间的《定光佛预言》,再次为写于长安四年(704)的甲本《新菩萨经》,其后为《观世音菩萨劝攘灾经》,乙本丙本《新菩萨经》、《劝善经》、《救诸众生苦难经》则大量流行于吐蕃统治时期的敦煌地区,其时代最晚的写卷年代为宋太祖乾德五年(967)所写。前后五百年间,中国北方地区东至黄河以北的温县、相州、魏州,西至敦煌、龟兹、于阗,都有同类伪经的改编、流传,可见这种伪经在中古北方民间有很广泛的影响力。

三、泰山信仰与观世音信仰的结合

此经以观世音菩萨为祈求对象,经名标举"观世音菩萨劝攘灾",经文劝导信众依教修福禳灾,声称"吾观世音菩萨随其声便即救护",为反映观世音信仰流传于西域的重要史料。

观音信仰起源于印度,印度至今尚存有1至12世纪不同风格的观音造像①。佛教传入中国以后,也逐渐兴起了观音信仰。西晋竺法护译出《正法华经》之后,观世音灵验故事即广泛流传,《宣验记》、《冥祥记》等志怪小说中存有不少此类故事,甚至出现了专事搜集观世音灵验故事的著作,如东晋谢敷《观世音应验记》、刘宋傅亮《光世音应验记》、刘宋张演《续光世音应验记》、齐陆果《系观世音应验记》等②。鸠摩罗什《法华经》译出之后不久,其中的《观世音菩萨普门品》即以《观音经》为名单本别行。《观音经》别行最初可能起于河西,与昙摩罗谶法师劝河西王沮渠蒙逊诵念观世音,声称观世音菩萨与此土有缘的传说有关③。在敦煌遗书中,《法华经》抄本为数众多,达3400余卷;同时,《观音经》的单独写卷也多有出现;到9世纪晚期,《法华经》抄本渐少,而《观音经》写卷明显增多④。民众对《观音经》的重视超过了《法华经》本身,这反映观音信仰在当时社会的流行。

隋唐时期,出现了一批以"观音"为名的伪经,《开元释教录》即载有八种,其中《观世音三昧经》、《高王观世音经》(亦名《小观世音经》)两种仍传世,《弥勒下生遣观世音大势至劝化众生舍恶作善寿乐经》、《观世音十大愿经》(仁寿录云:一名《大悲观世音经》)、《弥勒下生观世音施珠宝经》、《观世音咏托生经》、《新观世音经》、《日藏观世音经》六种世无传本,此外又有《观音无畏论》⑤。津艺193《佛说水月观音菩萨经》为翟奉达为其妻马氏营斋所施经,其内容

① 傅云仙《印度的观音信仰及观音造像》,《艺术百家》2006年第3期,第187—189页。
② 王建《两晋南北朝时期观世音灵验故事探析》,华东师范大学硕士论文,2009年。
③ 楼宇烈《〈法华经〉与观世音信仰》,《世界宗教研究》1998年第2期,第65页。
④ 鲁多娃著,张惠明译《观音菩萨在敦煌》,《敦煌研究》1993年第1期,第73页。
⑤ 杨曾文《观世音信仰的传入和流行》,《世界宗教研究》1985年第3期,第21—33页。

出自《千手千眼观世音菩萨广大圆满无碍大悲心陀罗尼经》,可能产生于敦煌本地[①]。这些伪经均仅一卷,篇幅短小,易于诵读流传。隋唐以后,密教兴起,大批以观音为名的密宗经典翻译为汉语,如《千啭陀罗尼观世音菩萨咒》、《观自在菩萨随心咒》、《清净观世音菩萨陀罗尼》、《千眼千臂观世音菩萨陀罗尼神咒经》、《金刚顶瑜伽千手千眼观自在菩萨修行仪轨经》等,观音信仰更为兴盛。

《法华经·观世音菩萨普门品》借释迦之口表示,观世音菩萨能闻声解救众生之苦。经中并举出种种事例,说明观世音能解除现世生活的苦难或灾祸。观世音信仰具有显著的现世性格,世人热诚地信仰观世音主要是因为他是一位近在身旁、随时回应的大慈大悲救苦救难的菩萨[②]。《法华经·观世音菩萨普门品》又称:"若三千大千国土,满中怨贼,有一商主将诸商人,赍持重宝经过险路,其中一人作是唱言:诸善男子,勿得恐怖,汝等应当一心称观世音菩萨名号,是菩萨能以无畏施于众生,汝等若称名者,于此怨贼,当得解脱。众商人闻,具发声言,南无观世音菩萨。称其名故,即得解脱。"观世音因而特别受到商人的尊崇。丝绸之路原本就是一条商业之路,东西方商人不绝于途,因而观音信仰在丝路特别兴盛,沿途多个古代遗址都留有观音信仰的遗迹。敦煌壁画中,从7世纪开始,观音已经出现在阿弥陀佛两侧胁侍菩萨的组合中,接受信众的礼拜[③]。库车古代佛教艺术作品中,也有丰富的观世音菩萨的造像与绘画。库木吐拉石窟现存绘塑遗迹及库车地区其他遗址出土的观世音菩萨造像与绘画有四种形态:一头二臂的圣观世音菩萨、三头八臂的观世音菩萨、马头观世音菩萨及千手千眼观世音菩萨[④]。这些丰富多彩的观世音造像与绘画,反映了龟兹一带兴盛的观世音信仰。本文所讨论的《观世音菩萨劝攘灾经》同样是盛唐时期观世音信仰流行于西域的明证。

同时,此经也是中国民间泰山信仰的反映。经文所宣称的灾难为"太山西角颓,须人二万、牛一万头,助太山散化"。这里的太山,即指泰山,太、泰字通。在中国民间信仰中,泰山是人死后灵魂归属之所。《太平御览》卷三九引汉应劭《风俗通》:"旧说岱宗上有金箧玉策,能知人年寿修短。"[⑤]《贞松堂集古遗文》卷十五所录刘伯平镇墓券有"生属长安,死属大(泰)山"之语,另一则残镇墓券有"生人属西长安,死人属太山"之语[⑥]。《三国志·管辂传》载管辂对其弟感叹:"但恐至太山治鬼,不得治生人。"[⑦]《博物志》载:"泰山一曰天孙,言为天帝孙也,主召人魂魄。"[⑧]众多材料都表明,早在汉晋时代,泰山作为鬼府已经普遍流行于民间,山神泰

① 王惠民《敦煌写本"水月观音经"研究》,《敦煌研究》,1992年第3期,第93—98页。
② 楼宇烈《〈法华经〉与观世音信仰》,第65—69页。
③ 鲁多娃著,张惠明译《观音菩萨在敦煌》,第73—75页。
④ 刘松柏《库车古代佛教的观世音菩萨》,《敦煌研究》1993年第3期,第35—44页。
⑤ 《太平御览》,中华书局,1960年,第187页。
⑥ 罗振玉《贞松堂集古遗文》,《罗振玉全集初编》,文华出版社,1968年,第5230—5233页。
⑦ 陈寿《三国志》,中华书局,1959年,第826页。
⑧ 张华撰,范宁校证《博物志校证》,中华书局,1980年,第10页。

山府君则被民众视为阴司的主宰。《观世音菩萨劝攘灾经》声称泰山崩颓,须摄取人畜魂魄,融合了民间泰山信仰的因素,这充分说明,盛唐时期唐政府有效统治下的安西一带也与中原地区一样流行泰山信仰。

上节所述六种预言灾异的谶记类伪经,大多与泰山信仰有关。《劝善经》述该经来源时称,有一人头鸟足的蛇对老人说:"为太山崩,要女人万万众,须牛万万头。着病者难差(瘥),写此经者得免此难。"[①]甲本《新菩萨经》称:"菩萨说今年八月九日太山崩,须九万亿□(人),亦须九千亿牛。"[②]《佛图澄所化经》中佛图澄声称:"泰山东门崩,泰山遣鬼兵千九万人,提赤袍,持赤绳,取九万男女,三十万人治东门崩,十千九万女治袍袄。自今以后,当行毒肿病,十伤九死,无门不有。"[③]《定光佛预言》中,定光佛对杨州采药僧珍宝称,"今年泰山崩坏,须鬼兵万万九千。须告众无福人,但看四月五日,风从泰山来,即得病,二日即死。"这四种伪经都以泰山崩颓需要人力畜力为灾祸的源头,而摄取人畜魂魄的方法均为病死,《新菩萨经》、《劝善经》甚至详细列举六至十种难治病症名,作为震慑信众的手段[④]。

根据上述伪经提供的线索,我们也可以加深对同类伪经中某些问题的理解,纠正目前学术界对其的认识歧误。《救诸众生一切苦难经》称:"三月四月,鬼兵乱起,无边无际。"其"劝善偈"言:"黑风西北起,东南鬼兵来。"有论者认为"鬼兵"当指外貌与服饰迥异于汉人的异族军队,推测其具体所指为安史叛军,并据此推测该经产生时间为安史之乱时期[⑤]。今按,"鬼兵"本指阴间的兵卒,鬼神组成的军队。语出《晋书·王羲之传》:"孙恩之攻会稽,僚佐请为之备。凝之不从,方入靖室请祷,出语诸将佐曰:'吾已请大道,许鬼兵相助,贼自破矣。'"[⑥]《佛图澄所化经》有"泰山遣鬼兵千九万人"之语,《定光佛预言》也有"今年泰山崩坏,须鬼兵万万九千"之语,这里的"鬼兵"指的都是阴司兵卒。《救诸众生一切苦难经》中的"鬼兵",所指亦应与之相同,为摄人灵魂、取人性命的阴间兵卒,而并非安史叛军。因此,《救诸众生一切苦难经》极有可能也融合了泰山信仰,只是没有明确形诸文字而已。中古谶记类伪经普遍融合了泰山信仰,这种现象说明,从南北朝到唐末五代时期,泰山信仰在中国北方普遍流传,深入人心。

《观世音菩萨劝攘灾经》既融入了中国民间传统的泰山信仰,也吸收了印度传入的观世

① 圆空《〈新菩萨经〉〈劝善经〉〈救诸众生苦难经〉校录及其流传背景之探讨》,第61页。

② 同上,第59页。

③ 郃惠莉《敦煌写本〈佛图澄所化经〉初探》,第96页。

④ 有论者认为《新菩萨经》《劝善经》体现了唐人对疾病的恐慌,其列举的疾病为唐五代时期的主要疾病种类,并以此为根据对唐代历史进程与疫情高低之间的关系提出了推测(于赓哲《〈新菩萨经〉、〈劝善经〉背后的疾病恐慌——试论唐五代主要疾病种类》,《南开大学学报》2006年第5期)。这恐怕难免求之过深之讥。此类伪经列举病名,其目的是为了加强经中所称灾祸的震慑效果,因此选取的应是民众普遍有所认知的难治之症,而不一定即为当时流行的"主要疾病种类"。此外,伪经中举例式的简单罗列亦不能与社会调查获取的资料相提并论,并非具备一定统计意义的可信史料。因此,我们认为,据此侈言"疾病恐慌",分析"唐五代主要疾病种类",其立论的基础是严重不足的。

⑤ 张子开、张琦《映照安史之乱的唐代民间弥勒信仰实物》,第220页。

⑥ 《晋书》,中华书局,1974年,第2103页。

音信仰，是二者融合的产物。隋唐时期，二者相融合的迹象也见于其他文献的记载。宋赞宁《宋高僧传》卷二四《隋行坚传》：

> 释行坚者，未知何许人也。常修禅观，节操惟严。偶事东游，路出泰山。日之夕矣，入岳庙，谋之度宵。令曰："此无别舍，唯神廊庑下可以。然而来寄宿者，必罹暴死之殃。吾师筹之。"坚曰："无苦。"不得已从之，为藉藁于庑下。坚端坐诵经，可一更，闻屋中环珮之声。须臾，神出，衣冠甚伟，部从焜煌。向坚合掌，坚曰："闻宿此者多死，岂檀越害之耶?"神曰："遇死者特至，闻弟子声而自死焉，非杀之也。愿师无虑。"坚固延坐谈说，如食顷间，因问之曰："世传泰山治鬼，宁有之邪?"神曰："弟子薄福有之，岂欲见先亡乎?"坚曰："有两同学僧已死，愿得见之。"神问其名，曰："一人已生人间，一人在狱受对，不可唤来，师就可见也。"坚闻甚悦，因起，出不远，而至一处，见狱火光焰甚炽。使者引坚入墙院中，遥见一人在火中号呼，不能言语，形变不可复识，而血肉焦臭，令人伤心。坚不忍历观，愍然求出。俄而在庙庑下，复与神坐如故。问曰："欲救同学，有得理邪?"神曰："可。能为写《法华经》，必应得免。"既而将曙，神辞僧入堂。旦而庙令视坚不死，怪异之。坚去，急报前愿。经写装毕，赍而就庙宿。神出如初，欢喜礼拜，慰问来意，以事告之。神曰："弟子知已。师为写经，始书题目，彼已脱免，今生人间也。然此处不洁，不宜安经，愿师还送入寺中。"言讫，天晓，辞决而去。则大业年中也。坚居处不恒，莫知终毕。[①]

泰山神命行坚抄《法华经》超度同学僧，隐约已将观音信仰与泰山信仰相连接。在民间信仰中，并没有严格区分传统民间信仰与佛教信仰的意识，泰山神和观音同处于超越尘世的神灵地位，将二者结合在一起并没有障碍，一般民众也不会有接受这种融合的困难。行坚故事已经表现了这种趋势，《观世音菩萨劝攘灾经》则是二者明确的融合。这种融合也正是中国民间信仰杂糅状态的表现之一。

汉晋以降，泰山信仰在民间根深蒂固，并被道教、佛教信仰吸纳，成为他们神佛系统中的一部分。成书于南北朝时期的道教文献《五岳真形图序》记载："东岳太山君，领群神五千九百人，主治死生，百鬼之主帅也，血食庙祀所宗者也，世俗所奉鬼祠邪精之神，而死者皆归泰山受罪考焉。"[②]佛教在其中国化的历程中，也将泰山府君纳入佛教地狱体系。佛教徒所信仰的地狱十王中，其第七王为泰山王，敦煌本《佛说十王经》记载甚详[③]。《佛祖统纪》卷三三《法门光显志》"十王供"下指出泰山王的来历，其一为"沙门法炬译《金贡泰山赎罪经》"，其二为

① 赞宁《宋高僧传》，中华书局，1987年，第609—610页。

② 张君房辑《云笈七签》，齐鲁书社，1988年影印涵芬楼翻正统道藏本，第451页。

③ 杜斗城《敦煌本〈佛说十王经〉校录研究》，甘肃教育出版社，1989年。

《孝经援神契》所称“泰山，天帝孙，主召人魂”①。《孝经援神契》此文与上引《博物志》文内容与文辞均相近，足见佛教十王与中原民间信仰的传承关系。敦煌藏经洞所出佛教供养经题记中，多处出现“太山府君”。如BD04072(丽72)《金光明最胜王经》卷七、S.2981《金光明经》等写卷，题记均将太山府君与平等大王、五道大神、天曹地府、司命司禄、土府水官、行病鬼王等神祇并列，P.3135《四分戒一卷》甚至将这些神祇与一切诸佛、诸大菩萨摩诃萨并列，同样反映了民间信仰的杂糅混合状态，由此也可窥见泰山信仰在敦煌地区的流传状况。

民间信仰与本土宗教道教有深刻的糅合关系，在某些情形下难以截然分出彼此，因而此类伪经融合泰山信仰等民间信仰，也可视为接受了道教的影响。《佛图澄所化经》末句“见者急急通读如律令”，其体式与道教符咒末尾的“急急如律令”极为类似，为其受道教影响的明证。萧登福认为，谶记类佛经当是受道教影响而产生，其直接沿承的是成书于东晋的《太上洞渊神咒经》，而其远源则为两汉的谶纬预言说②，这一观点或值得商榷，但其提出的佛道关系问题是值得深入探讨的。从这个角度看，此类伪经显示了民众信仰层面上佛道二教的融合关系，在佛道关系这个课题的研究方面有特殊价值。

四、此经的形制、功用及其转变

此经抄写于一张完整的纸上，但左右两侧纸边有明显的粘连的痕迹，粘连处尚留有所接纸张的残存，这说明此纸当为一件较长的卷轴装文献的一个断片。“膀门”的传贴，一般来讲纸张应为单叶；卷轴装则便于庋藏，并不适合张贴。这暗示了此经性质、功用与传播方式经历了一个转变的过程：最初它是以传贴形式出现，因信众出于避祸的目的传抄张贴而迅速在某一地区流传；后来进一步演变为供养经，抄写人可能出于祈福禳灾等目的传抄供养此经。这就是说，此经的性质与功用，经历了从传贴到供养经的转变过程。

只有理解了这一点，我们才能解释此经的产生、流行地与该件文献的出土地之间的矛盾。如前所述，此经产生于安西(龟兹)一带，主要流传地亦应在丝路北道的安西；但此件文献的出土地则在丝路南道的于阗，两地远隔塔克拉玛干大沙漠。经文中提到将有人畜死亡的为伊西庭与安西，并未提到于阗，因而造经者试图流传此经的地域不出伊西庭及安西一带，不可能以传贴形式传播到于阗地区。同时，此经并未有榜贴的痕迹，加之它为卷轴装，故而也不可能是榜贴被揭下后带到于阗的。因此，最大的可能就是，它是作为供养经流传到于阗的。

此经末句称“其经护净，当家内壁上着供养，免当家灾难，请为遵行”，强调供养此经也能免灾，劝诱信众供养此经。这表明，此经的改编者已经为其预设了供养经的功能。信众传抄供养此经，实为情理之中的行为。

---

① 志磐《佛祖统纪》，见《大正藏》，第49册，第322页。

② 萧登福《谶纬与道教》，文津出版社，2000年，第560—565页；萧登福《道教术仪与密教典籍》，新文丰出版公司，1994年，第496—501页。

从传贴到供养经的转变并非《观世音菩萨劝攘灾经》独有的演变与流传过程，其他谶记类伪经写卷也同样存在有类似情形，试举数证如下：

其一，留存写卷数量。从敦煌所存此类写卷数量上看，《救诸众生一切苦难经》存约50卷，《劝善经》存60余件，《新菩萨经》则多达近百卷。数量如此巨大的经卷被收集到一起并得以保存下来，显然并非榜门的传贴，而是供养经。

其二，传贴流行地与文献发现地远隔。《救诸众生一切苦难经》的发源地与最初的流行地，应在黄河以北的相州、魏州一带。作为传贴，它的流传范围不应超出相、魏二州太远，否则即失去现实针对性而缺乏号召力。但敦煌藏经洞保留了约50件该经写本，可见其在敦煌地区也曾大量流行。该经在敦煌的流传，应是以供养经的形式出现的。与之类似，《佛图澄所化经》主要流行于河内温县一带，《定光佛预言》主要流行于杨州（阳州）一带，而在敦煌遗书中各保存有一件，最大的可能也是供养经。

其三，一个写卷抄写多件同类文献。敦煌本所存约50件《救诸众生一切苦难经》中，有14件与丙本《新菩萨经》抄于同一写卷，均为《救诸众生一切苦难经》在前，《新菩萨经》在后[1]。S.1185正面为《救诸众生一切苦难经》，背面为《劝善经》，两件文献抄在同一张纸的正背两面。作为传贴，两件文献不可能接续抄写，更不可能抄写在正背两面。此外，也有一个写卷重复抄写同一部经的情况，如BD09230、BD09231均为《新菩萨经》在同一写卷上连抄两遍，S.2713《定光佛预言》则将同一文献在一纸上连抄三遍。大量两经同抄一卷或一经连续抄写多遍的现象显示，它们明显具备供养经的特征。

其四，装帧形制。如上所述，大部分同类伪经均为卷轴装，并非单纸抄写。为便于迅速传播，传贴一般单纸抄写；而卷轴装则是写本时代中国书籍的主要装帧形制，供养经主要采取这种形制。S.2713与Peald 8d (1)两件制作较为精致，用纸曾经入潢，并绘有乌丝栏。这样规整的形制，完全符合寺院供养经的特点，产生并流传于底层社会的传贴不可能如此精心制作。

其五，写卷题记。有的写卷后有供养人题记，明确反映了写卷的供养经性质。Φ215《新菩萨经》后有题记："乙未年二月七日佛弟子赵什德谨依原本写，愿合家大小永保平安，无诸灾难。"S.3687《劝善经》有题记："戊戌年十二月廿五日清信弟子索迁奴一心供养。"S.3417《救诸众生一切苦难经》有题记："乾德五年岁次丁卯七月廿一日因为疾病再写此经记耳。"这些题记均明确表明了写经的目的与功用，为典型的供养经题记。

其六，书法。传贴产生于底层社会，制作草率，书法一般较为粗率潦草，而供养经则往往制作精致，书法也更加工整。仍以S.2713与Peald 8d (1)两号为例，它们均书写工整，行款整齐，抄写一丝不苟，没有丝毫仓促草率的痕迹，Peald 8d (1)书法尤为成熟，其水准视专业书手不遑多让。

以上六个方面的迹象，我们可以肯定地说，谶记类伪经文献的性质存在着从传贴到供养

① 圆空《〈新菩萨经〉〈劝善经〉〈救诸众生苦难经〉校录及其流传背景之探讨》，第55页。

经的转变。准确认识这种转变,不仅有助于正确认识它们的内容与所反映的社会历史背景,还有助于我们厘清一些此前学界认识模糊甚至错误的问题。兹举二例:

圆空据《新菩萨经》《劝善经》《救诸众生一切苦难经》使用大唐贞元年号的有二十多件,认为这些文献"流露出强烈思念唐王朝的民族主义思想",将经文中的"鬼兵"看作隐晦地咒骂吐蕃人,这是值得商榷的。仔细研读这些写卷的题记,我们不难发现,出现贞元年号的主要为《新菩萨经》写卷题记,而其中有十九件所署日期为"贞元十九年正月廿三日"(尚有数件残损)。这个日期并非抄写日期,实为撰制经文的日期。S.1347 有题记:"贞元十九年甲申岁正月廿三日。/贞元十九年甲申岁正月廿三日出文,五月廿九日写了,故记之也。"所谓"出文",即撰制经文,并非抄写经文。P.3036 有题记:"贞元拾玖年正月廿三日下。/天福叁年宝宣记。"所谓"下",其含义与"出文"相同,也明确说明了这一点。"贞元十九年正月廿三日"作为经文撰写日期,是经文的一部分,传抄人因而把它也一并抄写。因此,众多带贞元年号的供养经,未必即是吐蕃治下的人们以奉中原正朔的方式来寄托思念唐王朝的感情,而只是供养经抄写过程中依样画葫芦的结果,抄写的底本则应来自中原地区。

S.4924《救诸众生一切苦难经》后有题记,"贞元九年正月廿三日下",其日期与《新菩萨经》大部分写卷相同,这不太可能属于巧合,而应是传抄改编留下的痕迹。《救诸众生一切苦难经》与《新菩萨经》常同卷抄写,传抄过程中,误将《新菩萨经》末的日期缀于《救诸众生一切苦难经》之末。

五、结　语

本文在深入研讨《观世音菩萨劝攘灾经一卷》文本的基础上,认为此经在唐天宝、至德年间及稍后的十数年之内产生于龟兹一带,曾经流行于西域地区,并传到丝路南道的于阗,属于传贴性质的谶记类佛教疑伪经。通过与敦煌写本《佛图澄所化经》、《大慈如来告疏》、《劝善经》、《新菩萨经》、《救诸众生一切苦难经》、《定光佛预言》的比较研究,从结构、内容上看,有着极为明显的相似性,说明它们之间有着密切的渊源关系;在详细分析写卷形态的基础上,并结合相关敦煌遗书,认为该经最初是以传贴形式出现,因信众出于避祸的目的传抄张贴而迅速在某一地区流传,后来进一步演变为供养经,抄写人可能出于祈福禳灾等目的传抄供养此经。

(附记:本文为教育部人文与社会科学重点研究基地北京大学中国古代史研究中心和国家图书馆古籍馆合作进行的重大项目"于阗与敦煌——以国家图书馆藏新出与未刊于阗、敦煌汉文文书为中心"的成果之一(项目编号 2009JJD770003),并曾提交北京大学历史系、人民大学国学院、国家图书馆古籍馆共同举办的"敦煌西域读书班"讨论,与会专家对本文提出了诸多重要的修改意见,谨此一并致谢。)

于阗文占卜文书

刘文锁

（中山大学人类学系）

和田出土的于阗语文书以及麻扎塔格遗址出土的吐蕃文书里，都有占卜的文献。数量虽然不多，但是关于古代于阗占卜的珍贵资料，而且可以和中古时期河西至西域地区的各种语文（汉文、佉卢文、回鹘文等）的占卜类文献做比较。这种文书的创编似乎不止一个中心，其中之一是敦煌。它们以丰富的内容展示了中古内亚地区所流行的各种占卜流派、技术和原理。由于近十来年于阗语文书陆续还有新出[①]，全部于阗语文书的释译和编目还需要各方的努力，目前仅就贝利（H. W. Bailey）、埃默瑞克（R. E. Emmerick）和施杰我（P. O. Skjærvø）三氏刊布和释译的英、法、俄、瑞典所藏于阗语文书，检出三件占卜类的文书（Or. 11252/1、Hedin 17、Kha. Ⅵ.4.1）做一考释。其中涉及到的问题，是关于占卜的原理、技术、类型和来源，以及根据这些特征和其他线索对文书年代的推测。

一、三件文书的释文

文书一：Hedin 17 号（A）《逐日身体不适推吉凶法》（拟题）+（B）《推逐日宜忌法》（拟题）

赫定等人在和田的收集品。纸本。贝利在《于阗语文献集》卷四刊布了释读和译文。本件显然阙第一至第六日。

A. 第七日，其肠子不适。凡彼处疼痛且发烫之人，尚能活命〔两〕年，并死去。

第八日，其肝脏不适。凡彼处疼痛且发烫之人，呕吐并死去。

第九日，其膝盖、肋、股不适。凡彼处疼痛且发烫之人，尚可活八日。

第十日，其脚掌与脚趾不适。凡彼处疼痛且流血之人，将罹病并死去。

第十一日，其面部与双足不适。凡彼处疼痛且流血之人，将失聪，尚可活命两年并死去。

第十二日，其头与前额不适。凡彼处疼痛且流血之人，尚可活命两年并死去。

第十三日，其胳膊与股内不适。凡彼处疼痛且发烫之人，将……（haṃdiskai）并死去。

第十四日，其静脉不适。凡彼处疼痛且发烫之人，尚可活命一百日并死去。

第十五日，其心脏与手不适。凡彼处疼痛且发烫之人，将失明并死去。

---

① 荣新江《和田出土文献刊布与研究的新进展》，中国敦煌吐鲁番学会等合办《敦煌吐鲁番研究》第 11 卷，上海古籍出版社，2009 年，第 1－10 页。

B. 第一日,不得横穿道路。

第二日,横穿道路。

第三日,田地整备,建屋,并植树。

第四日,须报灾。

第五日,须从事诸活计。

第六日,不可生口角。

第七日,须与亲族音书往来,须送学子入师。

第八日,须禀报病患。

第九日,须筵宴,及报丧。

第十日,须访贵人。

第十一日,不得在人指控下做事。

第十二日,宜做买卖。

第十三日,诸活计须从事。

第十四日,须祷告方成功。

第十五日,不得允诺,亦不得命令他人。

Agniveśä Śeṃdū为众生之健康及改善命写此卷。①

文书二:Kha. VI. 4. 1《推身体痉动吉凶法》(拟题)

斯坦因在和田哈达里克(Khādalik)遗址的掘获品②。由贝利在《于阗语文献集》第四卷里做了释译。

何人之……痉动,彼将获得利益。何人之下唇痉动,彼将获利益。何人之上唇痉动,……。何人之舌头痉动,彼必将报告一次毒杀之死。何人之……(haṃgari)痉动,……。何人之……痉动,彼必将报告病疾。何人之颚部痉动,由是彼须知……。何人之……痉动,由是彼须知将生口角。何人之右肩痉动,……。何人之心痉动,立时有买卖发生。何人之右膊痉动,……将生恐惧。何人之右部神经(?)痉动,彼将受惊吓。何人之右首痉动,彼须知此为吉兆。当左……痉动,彼须知:吾将获一良居。何人之左耳痉动,彼将来至其可得尊崇之所。何人之口左痉动,彼须知……。何人之鼻孔痉动,彼须知将与亲友有美谈。何人之左眉痉动,彼须知:吾将赢于官司。何人之左……痉动,彼

① H. W. Bailey, *Khotanese Texts IV*, *Saka Text from Khotan in the Hedin Collection*, Cambridge University Press, 1961, pp. 109—110.

② M. A. Stein, *Serindia*, *Detailed Report of Explorations in Central Asia and Westernmost China*, vol. I, Clarendon Press, 1921, p. 160.

须知：吾将赢取敌手。何人之眼左痉动，紧张……。[1]

文书三：Or.11252/1《十二生肖与其运数》（原题）

纸本。根据贝利的介绍，此卷最初由英国驻喀什噶尔总领事谢里夫（Sherriff）赠给英国博物馆，编号 Or.11252（1）。他在《于阗语》一文和《于阗语文献集》卷三中刊布了释译[2]。以后由施杰我在贝利基础上重做了释译[3]。这个译文就是根据施氏的释译翻译的。贝利推测这个卷子可能出自和田。它是一卷呈棕色的纸写本，长 152、宽 28 厘米。其长度是完整的，但在正面的左边有残损。正面书 56 行草体于阗婆罗迷字母（cursive Khotan Brāhmī script，即于阗文）。背面书 1 行。另据施杰我的说法，全部编号 Or.11252 的写卷一共 42 件（Or.11252/1－42），在整理时发现它们都粘连在了一起。这说明它们可能是出自同一处地点。

十二生肖与〔其〕运数。

生肖〔凡〕十二。毋论吉〔或〕凶，汝等须知之。凡十二生肖各统领一〔日〕。俟彼等统领毕一日，然后日复一日（?），彼等统领一岁。

……夜。鼠。

……午夜。牛。

〔当夜已近〕拂晓。虎。

〔当〕日〔出时〕。兔。

…正…。龙。早晨。

〔其已〕正…〔时〕。蛇。

…正…。马。

正午过后。羊。

……时。猴。

……夜。鸡。

……为你（?）开始转暗。犬。

……为你（?）…食。猪。

……彼生肖统领一轮……以……

首鼠。生于鼠年之人。彼将会短寿，并……及……，将会歉收。彼将是一好争吵之

[1] *Khotanese Texts IV*, pp.113—114.

[2] H.W.Bailey, "Hvatanica", *Bulletin of the School of Oriental Studies*, vol.8, No.4 (1937), pp.922—936; *Khotanese Texts* Ⅲ, Cambridge University Press, 1969, pp.13—14.

[3] P.O.Skjærvø, *Khotanese Manuscripts from Chinese Turkestan in the British Library, A Complete Catalogue with Texts and Translations*, The British Library, 2002, pp.82—85.

人。且〔其将不会〕〔为财富〕护佑。如彼等生存,将致短寿。彼等将〔涉(?)〕众多河流。而军旅多……

……午夜。生于牛年之人将会愉悦。毋论彼在此有何子息,彼等将皆大欢喜。其耕种无论何如,皆将有利于彼。彼将有众多驮畜。且其做买卖顺利。彼将惧怕水与火。

生于〔虎〕年之人。彼将成一商贾并官司缠身,且其将会歉收。彼言辞将受打扰。彼将长寿。

生于兔年之人。彼将终生欢愉。彼将终生受金钱与牛、马及诸般〔幸事(?)〕所佑护。彼将不必远行。彼将受诸多瘙痒。如其播种将会歉收。彼将惹口舌是非。彼将会心生是非。彼将死于领悟〔一颗魔星〕。

龙年将多雨水,并刮烈风,多水。诸多军兵将过往。土地(时辰?)将变更,彼等将征服一切。火降下。〔将〕惧火。〔如〕一人出生,彼将会长寿。

生于蛇年之人。彼将多水,(其年)将多雨水。其收成将欠佳。彼将多疾患。〔彼之〕人将死亡。且〔将有〕……之恐惧。如一人出生,彼将获长寿。

生于马年之人。彼将被迫流寓远方。如彼等在此偷窃(?)某物,彼将无所适从(?)。〔彼之〕人将有众多敌仇。彼等将致送很少……。〔…〕将无病患。彼等将死亡。

生于羊年之人。彼将受佑护,被称道。彼将于诸事、于稼穑与金钱上受到庇佑。彼将羸弱并短命。彼将受病患之苦。有诸多瘙痒将罹于其身,将受创伤。如其妻怀孕,彼等将死亡。毋论彼等产下何样子息,均将短命。

生于猴年之人。彼将流寓远土。彼将多子。彼将恭受佳妙礼品。彼将有众多侍仆及马匹。但如彼等在此偷窃(?)东西,则彼将难以约束〔之〕。彼等将拿走其所有(?)。而彼等将不得〔其〕子之赡养,且彼等将离去或死亡。

生于鸡年之人。如其有子,则将全数短命。彼等将受佑护。彼等将受佑得到一切——大麦,小麦,金钱。彼等将不能命令其(?)做工。〔彼将〕惧怕火。蝗虫将起,〔并〕吃尽彼之庄稼。

生于狗年之人。彼将短寿,且贫穷。毋论其有何样子息,彼等均将短命。其口舌将不〔…?〕而〔彼〕之言辞〔将会〕混乱。且……。且蝗虫将起,〔并〕吃尽彼之庄稼。

生于猪年之人将短寿。彼之诸子均将短寿且羸弱。凡土地上所有,均将多罹病患。军兵将不会(?)过〔往〕。口舌将惹是非。蝗虫将起,〔并〕吃尽彼之庄稼。[①]

贝利于1937年刊布此文书时(《于阗语》),曾命名为《十二兽历》(the animal cycle of twelve years)。施杰我也沿用了贝利的说法。难得的是,这篇文献保存得非常完整。关于"生肖"(salya-bāyā)这个概念,另见于Or.8210/S.2471等文书中,贝利和施杰我都把它释作

① *Khotanese Manuscripts from Chinese Turkestan in the British Library*, pp. 82—85.

year-leader。这个于阗语词似乎对应于汉语的“属相”或“生肖”。从占文上看也是如此。这篇文献分作两面书写，在施杰我认为是背面的页面上写了“于阗文十二生肖与〔其〕运数”一行，可能相当于标题；其余部分写于文书另一面，共56行。

二、占卜的类型、技术和原理

1. 占身体类

文书一(Hedin 17)的前部分以及文书二，属于这一类型。二者又有区别：文书一是择日占身体的内脏、肢体和血管等的异常，所兆应的寿命数及病患和残障情况；文书二不择日，仅占肢体、器官等部位的痉动所兆应的日常生活之吉凶。肢体和器官的部位都显示出了选择性。

文书一虽然缺前六日的部分，但所存的是到第十五日，这与该件后部分从第一日至第十五日的数目相同。所以，看上去它们都只是前半月的日数。这一情况有点奇怪。文书一从保存的第七至十五日的兆应上看，它们无例外地都是凶兆。据此，也可以推测其前六日也是如此。文书一的前、后两个部分都阙第十六日以后，或者可以理解作：自第十六日至三十日的后半月不在择日的范围。

文书二属于另外一种占卜身体的方法。它不择日，但是，关于占卜的身体的部位，明确地分出左和右两个方面，而且，属于右部的身体部位是凶多吉少或害多利少；而左部与之相反，是吉多凶少或利多害少。与文书一所占内容主要是关于死亡和疾病不同的，是它们所涉都是日常生活的方面。遗憾的是，由于阙文，我们无法对这两件文书所选择的全部占卜部位进行比较阐释，以探讨其原理的异同和联系。仅有一项是可对照的，即心脏部位，在这两件文书中，它们的兆应结果是相反的。

表1 文书一(前部分)和文书二的对照

占卜部位		Hedin17	Kha. Ⅵ.4.1
内脏	肠	凶(死亡)	
	肝	凶(死亡)	
	心	凶(失明，死亡)	吉(利买卖)
肢体	膝盖	凶(短命，死亡)	
	肋	凶(短命，死亡)	
	股	凶(短命，死亡)	
	脚掌、脚趾	凶(疾病，死亡)	
	双足	凶(失聪，短命)	
	手	凶(失明，死亡)	

续表

占卜部位		Hedin17	Kha. Ⅵ.4.1
其他	头	凶(短命,死亡)	?
	前额	凶(短命,死亡)	?
	静脉	凶(短命,死亡)	?
	上唇		获利
	舌头		凶(预言毒杀)
	颚		?
	右肩		?
	右膊		凶(恐惧)
	?		凶(生口角)
	右神经(?)		凶(受惊吓)
	右首		吉
	左某		吉(获良居)
	左耳		吉(受尊崇)
	口左		?
	鼻孔		吉(友亲)
	左眉		吉(赢官司)
	左某		吉(获胜利)
	眼左		?

初步来看,这两件同样是占卜身体的卜法,其差异是明显的。所以,我们也可以把它们再细分作两个亚型。

关于它们的占卜原理,也可以做点推论。文书一在一定程度上,其原理与病理似有某种的关联。因为身体的不适、疼痛和发热这些朕兆本身,也是疾病的反应。但有此等朕兆,且是发生于特定的日子,因而也具占卜的意义。

文书二属于那种以身体特定部位的异动的卜术,如敦煌遗书里所见到的耳鸣、面热之类[①]。因为这种异动一般不具疾病方面的问题,所以,在对所兆应的结果上并不规定死亡和身体残疾这种严重的灾难。

2. 择日宜忌类

文书一的后部分属于择日宜忌的占卜技术,初看有点接近秦汉流行的"日书"。但其特征也很明显:首先,十五个日数是不常见的形式,我还不知道在敦煌遗书里的各种类型占卜术中,是否有类似的例子;但尼雅遗址出土的一件佉卢文的占卜书(565 号),是采用了十二

① 黄正建《敦煌占卜文书与唐五代占卜研究》,学苑出版社,2001 年,第 161—163 页。

生肖、星宿对应十二日的法子，来占各日的吉凶宜忌①。通过二者的比较，可以看出它们在所占内容的事项上有极大的不同。这一差别可以解释为年代相差较远或来源不同的缘故。

表 2　文书二与佉卢文 N.565 事项对照

文书	吉凶	宜	忌
Kha. Ⅵ.4.1		穿路；整田；建屋；植树；报灾；事诸活计；问亲；入学；报病患；筵宴；报丧；访贵人；买卖；祈告成功	穿路；口角；惹事端；承诺；迫人
N.565	蛇日凶	事诸活计；沐浴；宴乐；交战；逃亡；出行；裁缝；速行；耕田；播种（葡萄园）；丰收	不忍

此外，这件文书的特征，是在占卜事项上都是宜和忌，至于吉凶则是通过此文书的前部分来占卜的。似乎二者是可以配套使用的，通过选择一月的前半月的日子来占卜吉凶和宜忌。因为前部分择日身体不适的都是消极的凶兆，所以，在后部分同样是择日的宜忌上采用了宜多忌少的积极态度。

3. 禄命书类

文书三属占卜个人命运的禄命书类。它的标题可能是《十二生肖与其运数》。这篇文献分为两个部分：前部分是关于十二时辰与十二生肖的对应，前面是一段关于运作方式的说明文字，相当于是序言；后部分是十二属相的禄命。

关于前部分，按照它的说法，其推演方法类似十二生肖历法的法子，是将十二生肖逐日推演。这与十二支纪日似乎有关系。另一个特征，是将十二生肖与十二辰对应，这应是推演人的属相法则，即以出生的时辰来推算属相，用十二生肖依次纪一日的十二个时段，始自子夜（属鼠）②。

本文书的后部分是关于各属相人的禄命。它有这样几个特点：

（1）以十二属相年推演占卜。与前部分以十二时辰推定属相不同。

（2）占卜的内容是关于寿命、收成、财产、出行、军兵、疾病、性情、祸福、禁忌等各方面的吉凶臧否。这是人的一生之命运攸关的大事。其中，最关切的是寿命和财产。

（3）在龙年、蛇年等中，也捎带着对当年的气候做了预测。如龙年和蛇年将多雨水，并刮

① 这件文书的释读见 *Kharoṣṭhī Inscriptions discovered by Sir Aurel Stein in Chinese Turkestan*, Part.II, Transcribed and edited by A.M.Boyer, E.J.Rapson and E.Senart, Clarendon Press, 1927, p.207; 英译见T.Burrow, *A Translation of the Kharoṣṭhī Document from Chinese Turkestan*, The Royal Asiatic Society, 1940, pp. 111—112（汉译见王广智译《新疆出土佉卢文残卷译文集》，韩翔等主编《尼雅考古资料》，乌鲁木齐，1988年，第246—247页）。林梅村的释译本分别见：林梅村《十二生肖源流考》，林梅村著《西域文明——考古、民族、语言和宗教新论》，东方出版社，1995年，第111—129页；林梅村《犍陀罗语文学与中印文化交流》，林梅村著《古道西风——考古新发现所见中西文化交流》，三联书店，2000年，第348—369页。对这件文书的考释参见拙文《佉卢文565号文书考释——兼说十二生肖起源与传播途径》，《文史》2007年第4辑，第127—147页。

② 关于十二生肖所对应的十二辰参见茅甘《敦煌写本中的乌鸣占凶吉书》，[法]谢和耐等著、耿昇译《法国学者敦煌学论文选萃》，中华书局，1993年，第374—375页。

烈风。多水之说可能出自与龙王信仰有关的理念。

三、占卜术的比较

如果我们将这三件文书所表现的三种占卜术与各有关类型的卜术比较,都可找到若干相似的因素。

以身体为对象的占卜术类型,与敦煌汉文占卜文献里的占病类有相似之处。在米兰戍堡遗址出土的吐蕃文文书里也有写在羊肩胛骨上的占卜文书,是卜问身体疾病的[①]。它们之间的差别也很明显。另一件以十二支日占身体疾病的占卜书(S.1468),旧题《阴阳书》[②],似与文书一也有相通的地方。这件文书占十二时各日男女所患疾病的轻重及所冲的鬼的姓名等[③],可能是用来禳灾的。

属于择日吉凶宜忌类的占卜术(文书一后部分),在秦汉《日书》体系里曾十分流行[④]。这一技术延续的时间颇长,因为在公元3—4世纪还有佉卢文的文本(N.565,尼雅遗址出土,以十二生肖与星宿结合占所择日的吉凶宜忌)行世。更丰富的敦煌藏经洞的写卷里也有这一类的文书,至唐五代时期在当地仍然流行[⑤]。在敦煌遗书中,还有一种此类选择书的变种,即以七曜直日占日常生活的吉凶宜忌(P.3081《七曜日吉凶推法》),与传译的印度天文学知识和附庸的星占术相结合[⑥]。

在敦煌流行的禄命书或占命书中,我们可以找到与文书三较为近似的文本,例如:

P.2693:首题《七曜历日一卷》,尾题《七星历日一卷并十二时》[⑦],此种历日书本身也属于占卜文献。它的占法是依次叙述各曜直日十二时所生人的命运,在各支名下用二字概述本支吉凶,下面再叙"入此名宫其人"一生的祸福。这可以看成是用七曜直日十二宫占卜个人命运的"生辰星占术"。这是将七曜历与十二宫算命法结合在一起。文书三似乎与这种卜术有较大的相似度。我们注意七曜历和十二宫占命术都有西域文化的背景,所以与文书三的来源问题也有一定的关联。

P.3398:首题《推十二时人命相属法》,推十二属相人的命属、日料、吉凶、宜忌等[⑧]。这

---

① F.W.托马斯编著,刘忠、杨铭译注《敦煌西域古藏文社会历史文献》,民族出版社,2003年,第345页。

② 敦煌研究院编《敦煌遗书总目索引新编》,中华书局,2000年,第45页。

③ 中国社会科学院历史研究所、中国敦煌吐鲁番学会敦煌古文献编辑委员会、英国国家图书馆、伦敦大学亚非学院合编《英藏敦煌文献(汉文佛经以外部分)》第三卷,四川人民出版社,1990年,第64—65页。

④ 参见饶宗颐、曾宪通《云梦秦简日书研究》,香港中文大学出版社,1982年;刘乐贤《睡虎地秦简日书研究》,文津出版社,1994年;甘肃省博物馆等编《武威汉简》,中华书局,2005年;魏德胜《居延新简、敦煌汉简中的"日书"残简》,《中国文化研究》2000年春之卷;秦简整理小组《天水放马滩秦简甲种〈日书〉释文》,甘肃省文物考古研究所编《秦汉简牍论文集》,甘肃人民出版社,1989年,第1—6页;王子今《睡虎地秦简〈日书〉甲种疏证》,湖北教育出版社,2003年。

⑤ 参见《敦煌占卜文书与唐五代占卜研究》,第89—106页。

⑥ 参见不空译《文殊师利菩萨及诸仙所说吉凶时日善恶宿曜经》,《大正藏》第21卷密教部四,第387—399页。

⑦ 参见黄永武主编《敦煌宝藏》第123册,新文丰出版公司,1985年,第333—335页。

⑧ 上海古籍出版社、法国国家图书馆编《法国国家图书馆藏敦煌西域文献》第24卷,上海古籍出版社,2002年,第75—82页。

件文书最近由陈于柱对它做了考释，认为是一个东西文化交流的产物[1]。它与文书三不同的地方也明显。

P.2499 + P.4058:《推十二相属法》。这个本子残损严重，前者残存鼠相至兔相部分；后者仅存鼠相条[2]。与 P.3398 相同，其要素都是十二属相和人的生辰命运。

S.6157:《推命书(六十甲子推人年命法)》。残损严重，有六十甲子和八卦图，左侧有文字使用说明[3]。

S.1396:《占命书》[4]。

此外，1933 年吕德斯(H. Lüders)刊布过一份十二生肖的梵文写本[5]。据施杰我的看法其内容与于阗语的 Or.11252/1 有很大差异。

比较来看，这件于阗语文的禄命书目前还找不到与之完全相同的其他语文的写本。在缺少全面比较的情况下，我们也不便讨论关于其文本及其卜术来源的问题。这种占卜文献，我们可以把它们看作是当时的卜者的科书，是流行于敦煌至西域各地民间的文化。不过，根据文书一末尾的题记来看，它说明了这份占卜书是由一位当地的官员Agniveśä Śeṃdū"为众生之健康及改善"下令书手缮写的[6]。据此我们可以推知它应该有一个蓝本，而这种占卜书还被官府利用并推行到民间以促进卫生和保健。

四、文书的年代

1. Hedin 17 号

包括 Hedin 17 号在内的全部赫定等收集于阗语文书，贝利统归入了公元 8—10 世纪[7]。他显然是根据文书的语言学特征来推定的。也许，对这一文书还有进一步精确断代的余地，——譬如，根据文书出土遗址以及具共存关系的其他遗物的考古年代学的研究，可能会提供某些的证据。

这件文书可能出自达玛沟地区的某处遗址。因为在和田地区集中出土文书的几个地点——丹丹乌里克、达玛沟、麻扎塔格——中，达玛沟地区是以于阗语文书出土为主的。这个地区所遗存的各个遗址(哈达里克、法哈德·伯克·亚伊拉克、巴拉瓦斯特、麻扎托乎拉克、阔克吉格达等)的年代问题，因为需要整合斯坦因以来的各种新、旧考古资料，暂时还没

---

① 陈于柱《占卜·佛道·族群— 敦煌写本禄命书 P.3398〈推十二时人命相属法〉研究》,《敦煌吐鲁番研究》第 11 卷，2009 年，第 199—211 页。

② 《法国国家图书馆藏敦煌西域文献》第 14 卷，上海古籍出版社，2001 年，第 340 页。

③ 前揭《英藏敦煌文献》第 10 卷，四川人民出版社，1994 年，第 106—107 页。

④ 《英藏敦煌文献》第 3 卷，第 11 页。

⑤ H. Lüders, "Zur Geschichte des ostasiatischen Tierkreises", *Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften*, phil.-hist. Kl., Berlin, 1933, pp. 998—1022.

⑥ *Khotanese Texts IV*, pp. 109 110.

⑦ *Khotanese Texts IV*, "Preface", pp. vii.

有全部结果。不过,关于法哈德·伯克·亚伊拉克(Farhād-beg-yailak)遗址的年代,张广达和荣新江先生已根据考古和文书资料做了翔实的考证,推测年代在唐代以前,其遗存以公元5、6世纪为主[①]。他们指出,根据出土的于阗语文书的形制,木牍文书年代较早而纸文书年代则较晚。如依此推论,此纸本文书(Hedin 17)似乎不应出土于年代较早的法哈德·伯克·亚伊拉克遗址,而有可能出自附近的另一处遗址哈达里克。但据斯坦因的发现,在哈达里克遗址也出土过木质文书(详后文)。关于这一遗址的年代,因为下件文书的 Kha. VI. 4. 1 也是出自这同一遗址,我们把这个问题放在下文一并讨论。

2. Kha. VI. 4. 1

根据斯坦因的报告(《西域考古图记》),由他发掘出土的文书二(Kha. VI. 4. 1)出自达玛沟流域哈达里克遗址的一座编号 VI 的小佛寺。这是斯坦因在 1906 年第二次探察期间的掘获品。关于他在这处遗址的发掘详情,见于其《西域考古图记》里的“第五章达玛沟一带的遗址”[②]。关于哈达里克遗址的年代,根据斯坦因当年的调查和发掘,他在这里一共发掘了 11 处建筑物遗迹(Kha. i-xi),其中有一些是佛寺;在各种出土物中,可以提供断代依据的遗物有:

(1)钱币。除少量五铢钱外,其余全是唐代的钱币,包括开元通宝、乾元重宝、大历通宝几种[③]。这些种类的钱币代表了不同的发行时间,也印证遗址的使用持续了一段的时间;最后的废弃时间,斯坦因推定在公元 8 世纪前后。

(2)文书。除主要部分的于阗文文书外,还出有汉文和吐蕃文的文书。在编号 i 的佛寺中出土过一卷汉文和于阗文的写卷,正面是用汉文抄写的《般若波罗密多经》的局部;背面是草体的于阗文。在此两个纸卷中之较小者(Kha. i. 221)底部,还出现了一行吐蕃文字。另外,编号 ix 的庙宇里也出土了 9 件左右于阗文木牍或“削衣”,以及一件狭长的吐蕃文木牍(Kha. ix. 7),在其左端有凸起的封印窝,与米兰和麻扎塔格遗址出土的大量吐蕃文木牍非常接近,根据法兰克(A. H. Francke)博士的解读,在反面上所写的是一位使节的头衔和姓名。这种吐蕃文木牍在 VI 和 viii 号小寺庙中也出土了两件。斯坦因根据这些吐蕃文的证据,提出它们的年代下限在 8 世纪末。与钱币的断代一样,都是以吐蕃占领时期为依据[④]。

就木质文书的形制和使用来看,可能是因为纸张的珍贵,吐蕃在统治米兰时也大量使用木质简牍甚至羊的肩胛骨之类的书写材料。而于阗的情况也类似,在纸张书写较为重要的佛经和公文等外,也继续使用木质材料书写较不重要的文件。所以,单纯从这个方面看,与较早时的佉卢文书的书写情况相似,虽然总体上纸张在逐步取代木质书写材料,但二者至唐代仍在并行也是明显的。

---

① 参见张广达、荣新江《关于和田出土于阗文献的年代及其相关问题》,氏著《于阗史丛考》(增订本),中国人民大学出版社,2008 年,第 48—69 页。

② M. A. Stein, *Serindia*, Vol. I, pp. 154—210.

③ *Serindia*, Vol. I, p. 159; Vol. Ⅲ, pp. 1343.

④ *Serindia*, Vol. I, pp. 161- 162; Vol. Ⅲ, pp. 1460—1466.

(3)佛寺建筑形制。有代表性的那种平面呈所谓"回"字形的小型独立佛寺，通过比较可以看出，它们与丹丹乌里克遗址的佛寺形制是相近的，后者的年代下限根据汉文纪年文书推断在8世纪末①。但要注意，这种"回"字形结构的佛寺(一般都是小型的)在塔里木盆地的南道曾发现多处，除这两处遗址外还有尼雅遗址和喀拉墩遗址，它们的年代从多方面判断都较早②。这种基本结构的佛寺形制可能延续了一个不短的时间。

3. Or. 11252/1

这组文书包括42个编号，因为粘连在一起，大致属于同一个时期。它提到了"六城"(kṃvā'auvā)、质逻(Cirā)等，很可能是出自丹丹乌里克遗址。其中，Or. 11252/2提到了供廪吐蕃人的赋税，Or. 11252/3也提到吐蕃人。此外，这件文书及Or. 11252/4－7等都提到了议事官rMamä Śä'rä和Śa'ma rrjai，此两人或许是统治本地("六城")的吐蕃人。在一些文书里，在末尾部分也有署写汉字"副"的情况，若干纪年文书在提到于阗王时采用了具有特征的"慈主"(misdām ġyastäna)，用于几位于阗王③。

虽然有这样几方面的特征，可以看出，像前述两件的断代依据一样，在本组文书中出现的吐蕃的信息，仍然是年代下限的根据，而且比较确凿。可能，这三件同属于占卜类文献的文书，在年代上相差并不太远，大致上是同一个时期的，即公元8世纪前后。当然，我们也可以讨论它们在文化交流背景下的来源问题。不过，由于西陲之地占卜文书的存在和发现，一方面揭示了"胡"文化的某些内容；另一方面，我们也看到在中古时代东西方文化交流的复杂情况。须知像占卜和巫术之类在民间的广泛基础，我们发现的也只是有限的史料，它们可能是当时的术士们的科书，也可能是官方颁定的文本，或者是民间的钞本。对这一类的"文化"，我们今天也不必过度地抬高它们。

(附记：本文是由本人主持的国家社会科学基金项目《英国图书馆藏于阗文文书考释》(09BMZ010)阶段性成果。)

① M. A. Stein, *Ancient Khotan, Detailed Report of Archaeological Explorations in Chinese Turkestan*, Clarendon Press, 1907, Vol. I, pp. 236-303; Vol. II, Pl. XXIV-XXVI；中日共同丹丹乌里克遗迹学术考察队《中日共同丹丹乌里克遗迹学术调查报告书》"第3章发掘调查の成果"，京都，2007年，第145—178页；中国新疆文物考古研究所、日本佛教大学尼雅遗址学术研究机构《丹丹乌里克遗址——中日共同考察研究报告》，文物出版社，2010年，第96－99、131－140页，彩版三二—三三。

② 以上参见：中日共同尼雅遗迹学术调查队《中日共同尼雅遗迹学术调查报告书》第二卷"本文编"，京都，1999年，第28－29、63—65页；*Keriya, mémoires d'un fleuve, archéologie et civilisation des oasis du Taklamakan*, sous la direction de Corinne Debaine-Francfort et Abduressul Idriss, éditions Findakly, 2001, pp. 82—91; Serindia, Vol. I, pp. 346-349.

③ 这种称号另见于被推断为3世纪后的WBH01等中。参见段晴、王炳华《新疆新出于阗文木牍文书研究》，《敦煌吐鲁番研究》第2卷，北京大学出版社，1997年，第1—12页。

英国图书馆藏三件于阗文文书的比定

陈怀宇

（美国亚利桑那州立大学宗教系）

2002年，于阗文专家施杰我（Prods Oktor Skjærvø）教授出版了《英国图书馆藏新疆出土于阗文写本：带文本与翻译的完全目录》一书[①]，将英国图书馆所收藏的全部于阗文写本进行了分类、转写和翻译，并尽可能地对文书进行了比定。这部著作出版之后，尽管有一些书评陆续问世，但很少有学者继续比定施杰我大著中未能比定出的文书。直到2004年，吉田丰教授才将其中的四件写本（Or. 6402B/2.1 + 3，Or. 6402B/2.4，IOL Khot 172/4，IOL Khot 172/5）比定为《无垢净光陀罗尼经》（*Raśmivimalaviśuddhaprabhādhāraṇī*）[②]。他的这一比定实际上继续了他以前的工作，他曾在给恩默瑞克与捷霞托夫斯卡娅主编的《塞语文献集》第3册写作的书评中将其中登录的一件来自俄藏马洛夫收集品（Malov collection）写本SIM 44.1号文书比定为这一文献，他同时指出在于阗地区佛塔崇拜乃是重要实践[③]。作为一位不懂于阗文的学者，我受益于施杰我对英藏于阗文写本的英译，不揣浅陋，在此公布我对三件英藏于阗文文书的比定。当然，这样的比定，完全基于施杰我的英译。我根据他的英译找到了这些英藏于阗文文书的汉文对应部分，这些汉文对应部分因为其完整性而可以帮助于阗文专家重新审视于阗文文书。通过这些比定亦可帮助我们了解于阗佛教与中原佛教的联系，从而使我们更好地认识中古宗教史。

在这里我要讨论的于阗文文书包括IOL Khot 25/4，IOL Khot 147/5，和Khot missing frags.3三件写本。其中第一件文书IOL Khot 25/4对应于犍陀罗僧人闍那崛多（524—600年）所翻译的《东方最胜灯王如来经》（Skt. *Agrapradīpadhāraṇī*）。第二件文书IOL Khot 147/5对应于于阗僧人提云般若翻译的《大方广佛华严经不思议佛境界分》。这也是我们目前所知的提云般若所汉译的有于阗文对应译本的第四件佛教文献。第三件文书Khot missing frags.3对应于吐火罗僧人昙摩蜜多（356—442年）于441年在建业祇洹寺所翻译的《佛说象腋经》（Skt. *Hastikakśya-nāma-mahāyāna-sūtra*，Tib. *Glaṅ-poḥirtsal*）。这一佛经也有

---

① P. O. Skjaervø, *Khotanese Manuscripts from Chinese Turkestan in the British Library: A Complete Catalogue with Texts and Translations*, The British Library, 2002.

② Y. Yoshida, "Review of P. O. Skjærvø, *Khotanese Manuscripts from Chinese Turkestan in the British Library*",《神戸外大論叢》第55卷第7号，第27—28页。

③ Y. Yoshida, "Review of Ronald E. Emmerick and Margarita Vorob'yeva-Desyatovskaya, *Saka Documents Texts Volume Ⅲ: The St. Petersburg Collections*", *BSOAS* 60/3 (1997), p. 568.

竺法护所译《佛说无希望经》,但其文字与于阗文译本相去甚远。

第一件文书 IOL Khot 25/4 的原始编号是 Kha. i. 135a4,说明这件文书系斯坦因在第二次中亚探险过程中得自和田附近的哈达里克(Khadaliq)。这次探险的详细报告见于斯坦因的著作《西域考古图记》(*Serindia*)。斯坦因在 1906 年离开和田前往达玛沟遗址进行考古发掘,他在哈达里克的 Kha. i 号遗址发现了许多写本。这其中包括这件 Kha. i 135a4 号文书。施杰我推测在圣彼得堡所藏的彼得罗夫斯基藏品中的 SI P 51.1 号文书也许和这件文书属于同一件文献,但因为这里已经比定出这件文书,其内容与 SI P 51.1 号文书显然有差距,似乎二者并无直接联系。这里比定出的这件于阗文文书首先由贝利(Harold W. Bailey)在《于阗语文献集》第 5 卷中发表转写[①],但贝利并未进行翻译。施杰我在其编辑的目录再次对这件文书进行了转写,并将其进行了英译如下:

a 1 /śt-te kamalu hā nä netä gyastu balysu x /

2 dāra?]ñinu pata hvāñīmä uysnorā[ṇu-ṇ)

3 /na buljsiye käḍäna ttīśä käḍäna.data käḍäna /

4 /nu käḍäna. ai'metätu (this word has "independent" ai-, i. e. , -e vowel mark on top of independent e-)

b 1 / ttauñāte kye tta nāmi ye t-n- /

2 / -å o yi ūśu nāsāte. o yi va x /

3 / ttītä vā manyuśrī alysānai ā [ysanna?)

4 pra] hoṣṭe hvarandau ysānū śaṃdya västāte. gyast [ānu

a 1 … he * bowed the head toward the Lord Buddha …

2 … I speak the *padas* of the **dhāraṇīs* [for the benefit of] beings …

3 … on account of praise, on account of splendor, on account of look(s) …

4 … on account of … the dwelling …

b 1 … fattens … whose name was this …

2 … or will take his strength or … his …

3 … Then the youth Mañjuśrī [rose from the]* seat, draped

4[his garment over the left shoulder], placed the right knee on the ground, [and spoke to the Buddha, Lord of]Lords …[②]

其汉文对应部分见于 *T*. vol. 21, 1354:869a18 – 869b12,其原文如下:

尔时阿逸多菩萨从座而起整衣服,偏袒右肩,右膝着地,而白佛言:"世尊,我亦说

① H. W. Bailey, *Khotanese Texts V*, Cambridge University Press, 1963, repr. 2009, pp. 381—382.

② P. O. Skjærvø, *Khotanese Manuscripts from Chinese Turkestan in the British Library*, p. 224.

《陀罗尼章句》，为众生受利故，得增益故，增功德故，增威力、增色、增名闻故，增力故，随行受乐故，随所行受助乐故，不扰乱故，不杀害故，拥护故，而说呪曰：多经他　颏帝　跋帝　那帝俱那　帝阿迦跋帝　波啰毘跋帝　兜娄迷　侯留留迷　安那迦细　波那迦细　迦细摩诃细迦阿逸多　波啰细毘　佉祇　摩诃佉祇　斯荼比　多荼比　奚离　弭离底离　尸离覆施摩诃覆施　覆覆施　覆耆跋帝　莎婆呵。”尔时佛告长老阿难言：“汝受此《陀罗尼章句》，恒常受持读诵，为他解说，宣通流布。阿难，佛出于世，难可值遇。闻此陀罗尼，复倍甚难。若有善男子、善女人，亦能受持此陀罗尼，受已，能持读诵，能为他人宣通解说，彼人能知未来十四世事。阿难，此《陀罗尼章句》，过去八万四千亿诸佛所说，若有人毁谤此陀罗尼，不信行者，彼人则为毁谤过去诸佛，是人则为背舍诸佛。若有众类夺我某甲精气，或夺已不还，是人亦得如是罪过。”尔时文殊师利童子即从座起，整衣服，偏袒右肩，右膝着地，而白佛言。

尽管于阗文文书非常残破，但显然能在这一段汉文文献中找到其相应的内容。不过，由于于阗文文书过于残破，我们已经无法得知是否其含有陀罗尼部分。值得注意的是，在《大正藏》中著录了《东方最胜灯王陀罗尼经》的五种汉译本，包括 *T*.1351、1352、1353、1354、1355。其中两种译本都被认为是闍那崛多所译，包括 *T*.1353《东方最胜灯王陀罗尼经》和 *T*.1354《东方最胜灯王如来经》。但是 *T*.1353 只保存于《高丽藏》，在宋、元、明藏中均缺失，这是非常奇怪的，可能是东晋译本。不过，于阗文文书的内容字句与 *T*.1354《东方最胜灯王如来经》更为接近。简单而言，*T*.1353 中出现的文殊菩萨的称号“法王子菩萨摩诃萨”在于阗文文书和 *T*.1354 中均未出现。*T*.1354 中的阿逸多菩萨也在 *T*.no.,1353 中被弥勒菩萨取代。很可惜于阗文文书在起首部分残缺了，我们不能推测首句中的主语到底是哪一位菩萨。

这里也简单谈一下其他几件汉译本。最早的译本是支谦所译《持句神咒经》(*T*.1351)，这部译本很短，出现在公元 3 世纪，也没有提到文殊菩萨。然后在东晋出现了竺昙无兰所译的《陀邻尼钵经》(*T*.1352)，也没有提到文殊菩萨。有些语句在 *T*.1351 中出现了，但在 *T*.1352 中缺失，然后出现在 *T*.1353 以及 *T*.1354 中，这反映了这些译本在某些词汇上的继承性。其中最值得注意的是关键词陀罗尼句(dhāraṇī padas)的翻译，在 *T*.1351 中是持句咒，在 *T*.1352 中是陀邻尼钵，在 *T*.1353 中是陀罗尼句，在 *T*.1354 中是陀罗尼章句。在第二部分，*T*.1351 云八十四亿佛说陀罗尼句，而 *T*.1352 云八万四千亿佛说陀罗尼，而 *T*.1353 继承了 *T*.1351 中的说法，*T*.1354 则继承了 *T*.1352 中的说法。最晚的一种译本是宋代施护所译《圣最上灯明如来陀罗尼经》，这个本子与于阗文本相去甚远。

另外，对于于阗来说，闍那崛多并非陌生人。他曾在于阗停留颇久。此人出身于健陀罗的刹帝利种姓，出家时由于阗僧人嗜那耶舍剃度，出家后与诸法友曾在中亚一带游历，其间也到过于阗。后来武成年间他经鄯善到长安弘法，并在宇文俭邀请下，南下益州居于增渊

寺。后来一度因北周武帝灭法被迫离开中原远赴西域，终在隋文帝扶持佛法时再度来中原，帮助那连提耶舍译经。自 592 年始，他居于大兴善寺从事他自己的译经事业[①]。

我这里要讨论的第二件写本是 IOL Khot 147/5。根据施杰我的目录可知，马歇尔(J. H. Marshall)在 1905 年 11 月 24 日送出一件邮包，而霍恩雷(A. F. R. Hoernle)在同年 12 月 22 日收到这件邮包，编号为 H. 147，其中包括 181 个残片。1918 年以后，这些残片被转往印度事务部图书馆，重新编号为 IOL Khot. 本文讨论的这件 IOL Khot 147/5 号文书最初在 1920 年由洛伊曼(Ernst Leumann)公布。后来在 1963 年贝利将其再次转写于《于阗语文献集》第 5 卷中[②]。但施杰我首次提供了此件文书的英文译本。他的译本正是本文赖以将其进行比定的基础。这件文书的汉文对应实际出现在《大方广佛华严不思议境界分》(其梵文名称或可暂拟为 *Mahāvaipulya-buddha-Avataṃsaka-sūtra-acintya-visaya-pradesa*)中，因此或许这件于阗文文书可比定为《大方广佛华严不思议境界分》(T. 300)。汉文译本由于阗僧人提云般若(Devendraprajña)于 689 年在洛阳的魏国东寺译出。如果这一比定成立，考虑到 IOL Khot 147/5 号文书以中期于阗文(按照施杰我的分期意见，约相当于 7—8 世纪)写成，其与汉文本出现的时代非常接近。

提云般若大约 688 年入唐，689—691 年间翻译了六部佛典，其中包括一部论、五部经[③]。武则天时期明佺编辑的经录收入了这六部佛典。在这些佛典中，其中 T. 306《大方广佛花严经修慈分》(*Maitrī-bhāvanā-prakaraṇa*)也有于阗文译本，见于《赞巴斯塔书》第 3 章，由北京大学的于阗文专家段晴教授加以研究[④]。*T*. 694《大乘造像功德经》(*Tathāgatapratibimbap-ratiśṭ hānuśaṇsā*)也有于阗文本，出现在《赞巴斯塔书》第 23 章，由日本学者井之口泰淳最先考出[⑤]。*T*. 1397《智炬陀罗尼经》(*Jñānolkādhāraṇī*)则由熊本裕认出了于阗文译本，在俄藏西域文献中有一件文书(SI P 3)，而在英国图书馆藏品中有三件残片，即 IOL Khot 156/2 (H. 142 NS 82), IOL Khot 158/4 (H. 143 MBL 22)和 IOL Knot 204/6 (H. 149)[⑥]。加上我这里比定的 *T*. 300，提云般若译出的六部佛典至少有四部均有于阗文译本。不过，如果我们通检一编《敦煌遗书总目索引新编》，似乎很难发现这些译经在敦煌文书中的遗存，虽然不能说这些译本不存在敦煌，这至少显示这些译本在敦煌漫长的佛教史上不太引人注目。

---

① 《续高僧传》卷二，《大正藏》第 50 卷，第 433b—434c 页。

② H. W. Bailey, *Khotanese Texts V*, pp. 89—90.

③ A. Forte, "Le moine khotanais Devendraprajña," *BEFEO* 66 (1979), pp. 289—298. 我使用了他对提云般若梵名的重建形式。.

④ Duan Qing, "The Maitrī-bhāvanā-prakaraṇa: a Chinese Parallel to the Third Chapter of the Book of Zambasta," *Iranian Languages and Texts from Iran and Turan, Ronald E.Emmerick Memorial Volume*, Harrassowitz Verlag, 2007, pp. 39—58; 段晴《于阗文本〈修慈分〉》，朱玉麒主编《西域文史》第3卷，科学出版社，2008年，第1—57页。

⑤ 井ノ口泰淳《トカラ語及びウテン語の佛典》，西域文化研究会编《西域文化研究》第四，别册，法藏馆，1961 年，第 317—388 页。

⑥ Skjærvø, *Khotanese Manuscripts from Chinese Turkestan in the British Library*, pp. 349, 355, 451.

更有意思的是，提云般若所译出的《大方广佛华严不思议境界分》并非此经的唯一译本。其实同样出身于阗的僧人实叉难陀（Śikśānanda，652—710年）后来在洛阳佛授记寺重译了这部经典。我们只要将这两种译本和于阗文文本稍作比较，可知提云般若的译本与于阗文文本更为接近。下面我将施杰我的转写和翻译列出，然后列出汉文译本对应部分，供读者参考。

r 1 väna jāgye vātco jiyāre. väno ṣkogyānu dyāre 60 1 väna pätāyemi [jsa] dātu ga□bhīru rraṣṭu hvatā-

2 ndä. väna tsūmate jsa tsutāndä vino viñānä bvāre 2 vina ātme jīvitä satvi vina poṣi pudgali

3 sajñe vina padīmākä paysānāki buvāki tsūki hvarāki. vino skandhānu ne ską -

4 ndha haṣṭūsu dāta dvāsu āyatana biśi ttä jsa ne īndä ne vā vina ttānä ttāna cu ta {tva-} -

5 tvatu ttyo biśyo hamaṃgu biśi sarvadharma u balysaśo näjsaḍu samu kho marīca

v 1 biśi sajñamātre lovä biśi sajñmātrā balysa biśi sajñmātrā kṣetra samu kho ṣei sajñe jsa da*tte* 60 6

2 viñāni pracai rūva hamatä karä rūta ne īndi viñāni balysa niruddhä ttāna vino rūti diyāñä 7 cu ṣä samu saṃ-

3 ñe jsa dätte cu rro hamatä harbiśi balysa. dro-mase niśtäviśeṣä samu kho ātāśä hama ṃgu 60 8

4 saña ttū balysu padaṃdātä hamatu ttatvatu niśti. trāmu ysamaśandā *draya samu* hīviñe saṃñe jsa' īndi

5 kvī vikalpīmi balysä date. ku ne kar-ju ne dätte trāmu ttätä harbiśi dharma samu hīvī a [ys-muī] īñä 70 cvī citra-mātra

(r1) … without destruction they are destroyed. Without the *skandha*s they appear. 61.

Without speaking they have spoken the correct, profound law. (r2) Without going they have gone. Without *vijñāna* they know. (6)2.

Without soul, life, being, without *poṣa*, person, (r3) *saṃjñā*, without maker, realizer, knower, goer, eater. (63)

Without the *skandha*s there are no *skandha*s, (r4) 18 *dhātus*, 12 *āyatanas*. All those are not with them, nor without them. (64)

Because (r5) in reality all *dharmas* are equal to all those. And the Buddha is of one kind. (65)

Just like a mirage (v1) all the world is just *saṃjñā*, all the Buddhas are just *saṃjñā*, all the fields are just *saṃjñā*.Through *saṃjñā* it appears just like this.66

(v2) Because of *vijñāna* there are forms. Forms themselves are not at all. *Vijñāna*, O Buddha, is obstructed. Therefore it should be viewed as without form. (6)7.

Whatever (v3) appears only by *saṃjñā* and what (are) all the buddhas themselves - there is no difference even the size of a hair. It is just equal to space. 68.

(v4) *Saṃjñā* has made this Buddha. By itself nothing is in reality. Thus the three earths: they *are* only by one's own *saṃjñā*. (69)

When I construct him (*vikalpaya*) the Buddha appears, when I don't he does not appear at all. All these *dharmas* (are) only on account of one's own * mind. 70.

What … its nothing but * *citta*…①

汉文对应部分出现在 *T*.300, vol. 10:908b, 其文如下：

> 一切如来，非生即生，非灭即灭，异于诸行，法性甚深，非说能说，非去而去，非来而来，非识所识，非我想，非命者想，非有情想，非养育者想，非补特伽想，非食者想，非蕴非不蕴，有似蕴相，十八界、十二处毕竟总无，亦非异彼。以一切佛一切诸法，平等平等，皆同一理，如阳焰等。一切众生及诸如来，一切佛土，皆不离想。如是想现，识缘于色，自性如是，终无有生，如来灭识。是故异色，观察应知。若一切法，不离于想，即识如来，毛端分量，亦无差别。犹如虚空，平等平等。若我分别，佛即现前。若无分别，都无所见，想能作佛，离想无有。如是三界，一切诸法，皆不离心。

通过比较实叉难陀的译本，可知两部汉文译本和于阗文译本中，最重要的区别是，“十八界十二处”一句在实叉难陀译本中完全缺失。而于阗文本第四行也没有提到佛。可能提云般若译本与于阗文译本基于同样的梵文本，而实叉难陀译本来自另外的梵文本传统。

第三件文书是所谓失踪的于阗文文本第3号(Khot “missing” frags. 3)。这件写本原本以为已经丢失，最近因为研究这几件于阗文书的关系，我与英国图书馆伊朗语写本部主任Ursula Sims-Williams女士进行了联系。她告知她已经重新发现了这件写本的所在。据她说，这件写本最初来自葛德福瑞三号收集品(Godfrey 3 collection)，出自丹丹乌里克，由葛德福瑞上尉以英属印度政府的名义在当地收购，并寄给了霍恩雷。1898年1月19日由霍恩雷“以葛德福瑞的名义，并在印度政府许可下”送给了法国科学家H. Dauvergne。后来这件写本重新出现在巴黎吉美博物馆的藏品中，再后来入藏法国国民图书馆，成为伯希和藏品的

① P. O. Skjærvø, *Khotanese Manuscripts from Chinese Turkestan in the British Library*, pp. 332—333.

一部分。

经过认真比对，我将这件写本比定为《佛说象腋经》(*Hastikakśya-nāma-mahāyāna-sūtra*)。此经有两种汉译本，包括 *T*.814《佛说象腋经》和 *T*.813《佛说无希望经》，分别由昙摩蜜多(译于441年)和竺法护(译于266—313年之间)译出。但是显然《佛说象腋经》的汉译本与于阗文文本更为接近，此经也以《佛说象步经》一名出现在历代经录中。下面我将施杰我的转写和翻译列出，并列出我找到的汉文对应部分。

a 1 [··················] ra x x x nāma bodhisatväna 2 caturanda-saṃkusumittä nāma bodhisatväna 3

2 [································] x x x x pradīpä nāma bodhisatväna 4 anantāvalokitta-sarvaviṣayasa

3 [·······························nā] ma bodhisatväna 5 merukūṭātyudgattä nāma bodhisatväna 6 abhi

4 [····································]saṃjananä nāma bodhisatväna 7 vimala-bāhu-apratihata-raśmi

5 [··························bo] dhisatväna 8 sarvasatvā śaya-viniścitārthapāragata-ggāmä nāma bodhisa-

b 1 [tväna 9 ······················]dṛḍha-prrāptä nāma bodhisatvina 10 sarvaruta-ravitayomastara-vy-

2 [······]nāma bodhisatväna 11 brahmasvara-tteja-atyudgattä nāma bodhisatväna 12 kīrtisva

3 [··························]nana-apratihata-buddhi nāma bodhisatvina 13 sarvakula-ratna-saṃca-

4 [ya ·········nāma] bodhisatväna 14 u maṃjuśrīna alysānaina 15 ttyau paḍauysyau kṣaṣṭäyse-

5 [ryau ·········bodhi]sa[tvy]au[tt]ī[tä]mai āśirīśśāriputrä palśārä haḍai samāhā*nä*na panatä

(a1) ··· with the bodhisattva called ··· 2; with the bodhisattva called Caturanda-saṃ kusumita 3; (a2) ··· with the bodhisattva called - pradīpa 4; with the bodhisattva called Anantāvalokita-sarvaviṣaya-sa-···5; (a3) with the bodhisattva called **Merukūṭātyudgata** 6; (a4) with the bodhisattva called Abhi-··· saṃjana 7; with the bodhisattva called Vimala-bāhu-apratihata-raśmi-··· 8; (a5) with the bodhisattva called Sarvasatvāśaya-viniścitārtha-pāragata-ggāma. [9]; with the bodhisattva called ··· (b1) -dṛḍha-prrāpta 10; with the bodhisattva called Sarvaruta-ravitayomastara-vy-··· 11; (b2) with the bodhisattva called Brahmasvara-tteja-atyudgatta 12; with the bodhisattva called Kīrtisva[ra]-(b3) ··· -nana-apratihata-buddhi 13; with the bodhisattva [called] Sarvakula-ratna-saṃca[ya]-··· 14; with the bodhisattva called Mañjuśrī. 15; with those first sixty thousand ··· bodhisattvas. (b5) then the reverend **Śāriputra** rose from the meditation in the evening of the day. ①

汉文对应部分出现在 *T*.814:781c6－15，其文如下：

① P. O. Skjærvø, *Khotanese Manuscripts from Chinese Turkestan in the British Library*. pp. 577—578.

一时佛在王舍城耆阇崛山，与大比丘众五百人俱，菩萨六万——众所知识，得陀罗尼，乐说无碍，说法无二，成就不可思议神通——其名曰：无减进意菩萨、过名声威德藏菩萨、宝月花菩萨、大云雷灯菩萨、无量观出一切世菩萨、山勇菩萨、乐喜生菩萨、净臂无碍光明菩萨、解度众生心菩萨、金刚得坚菩萨、解一切众生语离菩萨、梵音勇威德菩萨、名称面威无碍觉菩萨、一切善根宝聚菩萨。文殊师利童子与如是上首六万菩萨俱。尔时大德舍利弗于晡时从禅定起，来诣佛所。

我也在藏文大藏经中找到这件佛经的藏文译本，并请教了在亚洲任教的那体慧(Jan Nattier)教授。她认为藏文题名可以译为"*The Mahāyāna Sūtra Entitled* "*The Skill of the Elephant*,"这和汉文还是很不同的。同时，那体慧教授也帮助翻译了藏文对应部分，我将她的英译附在此处，供读者参考：

"Thus have I heard at one time: He Who has Passed Away Victorious (sic, the standard equivalent of *bhagavat* "blessed one"; Tib. *bcom ldan ' das*) was staying on Vulture Peak (*Gṛdhrakūṭa*) Mountain, together with a great *saṁgha of bhikṣus* (*dge slong* "virtuous beggar," the standard equivalent of *bhikṣu*), and with very famous (*abhijñāta*, Tib. *mngon par grags pa*) bodhisattvas. They [i. e., the bodhisattvas] were ones who had attained the ***dhāraṇīs***, [had] unobstructed eloquence (*pratibhāna*, Tib. *spobs*), explained the non-dual (*advaya*, Tib. *gnyis* su med pa) Dharma, and possessed the inconceivable power to work wonders (ṛddhi-vikurvaṇa, Tib. *rdzu ' phrul rnam par ' phrul ba*)—sixty thousand of them. [Their names] were as follows…… Then the venerable (*āyuṣmat*) Śāradvatīputra āradvatīputra arose in the evening from meditative seclusion (pratisaṁlayana) and went to where the Buddha was."

根据现有的汉文和藏文译本，复旦大学的刘震博士帮助我将文本中出现的菩萨名字复原为以下部分：Vīrya-anupama / nirupama-mati Bodhisattva，kruṣṭa-tejaḥ-sāra Bodhisattva，Caturratna-puṣpa-vistara Bodhisattva，Mahā-vidyut-dīpa Bodhisattva，*Ananta-avalokita-sarva-deśa-atikrama Bodhisattva，*Acalendra-kūṭa-ābha-atiadbhuta Bodhisattva，*Abhinanda-saṃtoṣaja Bodhisattva，*Bāhu-vimala-prabhā-samudghāta Bodhisattva，*Sattva-cintā-sūrata-arthapāramita Bodhisattva，*Vajropama-dhīra/dhruvaprāpta *udāhāra Bodhisattva，*Sarva-ghoṣanāda-atikrama Bodhisattva，*Brahma-ghoṣa/svara-kīrti/tejas-atiabhuta *kīrti-ghoṣa-bhaya-gata Bodhisattva，*Sarva-kuśala-mūla-ratna-saṃcaya Bodhisattva。这个复原有利于我们重新考察于阗文中的菩萨名称。

值得注意的是，昙摩蜜多在敦煌佛教发展史上非常著名，但他的《佛说象腋经》译本在敦

煌文献中没有遗存。而竺法护所译《佛说无希望经》却在敦煌写本中有遗存，如斯坦因藏品中的S.4645号写本。我们也在英国图书馆中找到了一件梵文本H.150.vii.18，来自霍恩雷藏品，也出自于阗地区，早在1913年即由渡边海旭比定出来。现在这件文书编号为Or.15009/672，其照片已经由国际敦煌项目(International Dunhuang Project)放在网上。

这篇短文旨在比定三件于阗文文书，相信这些比定能帮助于阗文专家重新考察这三件文书。而我们也了解了于阗文佛教文书的丰富性。其中，我们可认识到提云般若的六种汉译佛典中有四种有于阗文译本，可知其均译自同一个梵文底本。我们也知道虽然很多于阗文译本和汉文译本在中古时期均已出现，但它们在敦煌未必是最流行的本子。最后，我们亦可了解，在于阗地区，陀罗尼译本非常流行，现在我们又增加了一种新的有于阗文译本的陀罗尼文本，即《东方最胜灯王如来经》。

敦煌古藏文佛教文献、塔波寺文书和《禅定目炬》研究：对新近研究成果的评述

沈卫荣

（中国人民大学国学院）

一

按照藏族自己的历史传统，藏文是公元7世纪中吐蕃赞普松赞干布（Srong btsan sgam po，617—650）在位时创立的。为了传播佛法、翻译佛经，松赞干布特派其大臣屯弥桑婆达（Thon mi Sambhoṭa）往天竺学习梵天文字，后者以梵文天城体为基础创立了藏文。从此时起至9世纪中吐蕃帝国崩溃，前后近二百年时间西藏人创造了极为灿烂的文字文化，留下了数量巨大的藏文文献，特别是佛教文献。可是，至今我们所能见到的最早的藏文文献遗存，除了吐蕃时期的金石碑铭，其他却都不是在西藏本土发现，其中最主要是敦煌出土的古藏文文献。这些藏文文献写成的年代习惯被认为是吐蕃占领敦煌时期，即公元786至841年[①]。但晚近有人对此提出质疑，指出敦煌古藏文文献中有很大一部分与在于阗地区出土的藏文文献类似，故应当多为吐蕃占领敦煌时期之后，或者说是在吐蕃帝国灭亡之后，直到公元10世纪末出现的作品[②]。随后又有学者通过对敦煌藏文手稿进行古文书学的分析得出了相同的结论[③]。总之，我们目前能够见到的最早的古藏文文献大概是公元8世纪晚期的作品，尽

① 对吐蕃占领敦煌的年代学界尚有争议，有人提出应该是自760年代开始，详见 Bianca Horlemann，"A Re-evaluation of the Tibetan Conquest of Eighth-Century Shazhou/Dunhuang"，in Henk Blezer ed.，*Tibet，Past and Present：Tibetan Studies* 1，Brill，2002，pp. 49-65. 关于敦煌古藏文历史文献的概述见 Géza Uray，"The Old Tibetan Sources of the History of Central Asia up to 751 A. D.：A Survey"，in J. Harmatta ed.，*Prolegomena to the Sources on the History of Pre-Islamic Central Asia*，Akadémiai Kiadó，1979，pp. 275-306.

② Tsuguhito Takeuchi（武内绍人），"Old Tibetan Buddhist Texts from the Post-Tibetan Imperial Period (mid-9 C. to late 10 C.)"，*Proceedings of the Tenth Seminar of the International Association for Tibetan Studies*，Brill，forthcoming.

③ Jacob Dalton，Tom Davis and Sam van Schaik，"Beyond Anonymity：Paleographic Analysis of the Dunhuang Manuscripts"，*Journal of the International Association of Tibetan Studies* 3，2007，pp. 1-23. 类似的讨论还有 Cristina A. Scherrer-Schaub，"Towards a Methodology for the Study of Old Tibetan Manuscripts：Dunhuang and Tabo"，in Cristina A. Scherrer-Schaub and Ernst Steinkellner eds.，*Tabo Studies 2：Manuscripts，Texts，Inscriptions and the Arts*，Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente，1999，pp. 3-36；Cristina A. Scherrer-Schaub and George Bonani，"Establishing a Typology of the Old Tibetan Manuscripts：A Multidisciplinary Approach"，in Susan Whitfield ed.，*Dunhuang Manuscript Forgeries*，The British Library，2002，pp. 184-215.

管敦煌本吐蕃历史文书常被认为是公元 7 到 9 世纪的作品①。

此外，西藏历史传统还以为，藏传佛教于 9 世纪中叶末代吐蕃赞普朗达磨(Glang Dar ma)统治时期(841—846 年)，经历了一场类似于"焚书坑儒"一样的法难，以致于此前的藏文佛教文献丧失殆尽。藏族史家传统以朗达磨灭佛为分界线，将佛教在西藏传播的历史分成前弘期(bstan pa snga dar)和后弘期(bstan pa phyi dar)两个部分，而二者之间有一个从 9 世纪中至 10 世纪中晚期的一百余年的所谓"黑暗时期"。前、后弘期之间藏族佛教文化遭到了彻底的破坏和停顿，故于西藏本土流传、并保存至今的藏文文献绝大部分都是佛教后弘期的作品。这种长期被普遍接受了的说法事实上是很经不起推敲的，前弘期的藏文文献，特别是佛教文献显然并没有全部遗失，相反绝大部分被保存了下来。《藏文大藏经》中保存了绝大多数前弘期译师们翻译的佛教经论，如吐蕃时期著名的三大译师莲花生和寂护大师的弟子吉祥积(sKa ba dPal brtsegs)、智军(Zhang sNa nam Ye shes sde)和龙幢(Cog ro Klu'i rgyal mtshan)等翻译的大量佛经都见于自 14 世纪开始编排、确定的《藏文大藏经》中②。要是西藏历史上果真经历过与"焚书坑儒"类似的巨大法难，那么迄今《藏文大藏经》中几乎完整地保留了全部的藏文旧译佛教文献是不可想象的事情③。

藏族史家通常以 11 世纪的西藏大译师仁钦桑波(Rin chen bzang po，958—1055)为界限作为划分佛教前、后弘期的时间标准，在他之前翻译的藏文密续称为"旧译密咒"(gsang sngags rnying ma，或称"旧译"snga 'gyur)，在他之后翻译的密续则称为"新译密咒"(sgang sngags gsar ma，或称"新译"gsar 'gyur)。按照这样的分法，"旧译密咒"就应当是前弘期的作品，是在公元 8 世纪开始，到 10 世纪末以前陆续翻译的。由于后弘期的"新译密咒"派僧人长期对"旧译密咒"的印度来源和其真实性、合法性表示怀疑，故它们没有被编入《藏文大藏经》中，但它们同样没有遗失。实际上，"旧译密咒"中有的是印度佛典的翻译，也有的是藏人自己创作的作品，还有很多是以"伏藏"(gter ma)形式出现的。这些续部佛典文献中的大部分应该是在吐蕃王国灭亡以后，大致从 9 世纪中至 12 世纪前期这段时间内翻译、创作或者发现的，它们后来被另编入一部称为《宁玛十万续》(*rNying ma rgyud 'bum*)的续部藏经而被完整地保留了下来④。

《宁玛十万续》的形成正好说明通常被认为是处于佛教前、后弘期之间的所谓"黑暗时期"实际上并不黑暗，甚至并不存在，因为后来成为藏传佛教之主流的密教传统正好就是在这一时

---

① Leonard van der Kuijp，"Tibetan Historiography"，in José Cabzón and Roger Jackson eds.，*Tibetan Literature：Studies in Genre*，Snow Lion Publications，1996，p. 39.

② 关于《藏文大藏经》的最新研究见 Helmut Eimer and David Germano eds.，*The Many Canons of Tibetan Buddhism：PIATS 2000，Tibetan Studies，Proceedings of the Ninth Seminar of the International Association for Tibetan Buddhism，Leiden 2000*，Brill，2002.

③ Z. Yamaguchi (山口瑞凤)，"The Fiction of King Dar-ma's Persecution of Buddhism，" in Jean-Pierre Drège ed.，*Du Dunhuang au Japon：Études chinoises et bouddhiques offertes à Michel Soymié*，Droz，1996，pp. 231-258.

④ 关于《宁玛十万续》的最新研究同样参见 Eimer and Germano eds.，*The Many Canons of Tibetan Buddhism*. 此书的第二部分专门讨论《宁玛十万续》的形成及其复杂性和权威性等问题。

期开始形成的①。西藏本土至今没有发现前弘期留下的藏文文献遗存（手稿、抄本）有可能是因为14世纪前期以布思端（Bu ston Rin chen grub，1290—1364）大师为首的一批学者在那塘（sNar thang）、蔡巴（Tshal pa）和夏鲁（Zhva lu）等寺院编定藏文大藏经，即所谓《甘珠尔》（*bKa' 'gyur*）和《丹珠尔》（*bsTan 'gyur*）时，曾对当时现存的各种佛教经、续、论等多种译本做过一个系统的整理、甄别、修订和筛选的过程。除了被选入《藏文大藏经》中的那些曾被加工、修订，而以后不断被抄写、刊刻的译本外，其他的那些译本和著作稿就渐渐被淘汰，而最终被废弃，以致于至今再难找见了。很多未被选入《藏文大藏经》中的佛典异译本至少到15世纪时依然在佛教学者中间流通，像宗喀巴大师的著作中也还常出现对这些异译本的引用②。

而更多的非佛教类古藏文文献则也应当是在11、12世纪开始的、与西藏社会的全面佛教化过程相伴随的西藏历史和藏文文献的彻底的佛教化过程中渐渐被淘汰③，以致最终全部不见踪影。实际上，在后弘期出现的藏文史著和属于前弘期的古藏文文献之间，还是能够找到一些连接点，说明后者并不是于一朝一夕之间消失。例如，被认为是后弘期第一部藏文历史著作的《巴协》（*sBa bzhed*），其基础据说就是吐蕃王朝第一位出家众sBa Ye shes dbang po的传记，他是吐蕃赞普赤松德赞（Khri srong lde btsan，r.756—c.797）时的人。所以尽管《巴协》有不同的版本，最后的版本有可能到15世纪才最后成书，其中明显掺杂了很多后期的资料，但其最主要的文献来源还是应当回溯到吐蕃王朝时期④。晚近，Sam van Schaik和岩尾一史两位先生合作于夹杂在大英图书馆所藏敦煌汉文文献中的藏文卷子中找到了内容与《巴协》相近的两个抄本残卷，雄辩地证明了前、后弘期藏文文献间存在的连接关系⑤。

还有，像《娘氏教法源流》（*Chos 'byung me tog snying po sbrang rtsi'i bcud*）等佛教后弘期早期的藏文历史著作中也都还提到前弘期留下的一些历史类著作。例如，至少到15世纪时，藏

---

① 详见David Germano，"The Seven Descents and the Early History of Rnying ma Transmissions，"*The Many Canons of Tibetan Buddhism*，pp.225-264.关于藏传佛教后弘期密教传统的形成过程参见Ronald M. Davidson，*Tibetan Renaissance：Tantric Buddhism in the Rebirth of Tibetan Culture*，Columbia University Press，2004.

② 参见Christian K. Wedemeyer，"Tantalising Traces of the Labours of the Lotsāwas：Alternative Translations of Sanskrit Sources in the Writings of Rje Tsong kha pa，" in Ronald M. Davidson and Christian Wedemeyer eds.，*Tibetan Buddhist Literature and Praxis*（*Proceedings of the Tenth Seminar of the IATS，2003*，Volume 4），E. J. Brill，2006，pp.149-184.

③ 关于西藏历史的佛教化过程和佛教化西藏历史的创造，参见Matthew T. Kapstein，"Remarks on Mani bKa'-'bum and the Cult of Avalokitesvara in Tibet，" in Steven D. Goodman and Ronald M. Davidson ed.，*Tibetan Buddhism：Reason and Revelation*，State University of New York Press，1992，pp.79-94；Zeff Bjerken，"Hall of Mirrors：Tibetan Religious Histories as Mimetic Narratives，" *Acta Orientalia* 64（2002），pp.177-223.

④ P. Wangdu and H. Diemberger，*dBa' bzhed*，*The Royal Narrative concerning the Bringing of Buddhas Doctrine to Tibet. Translation and Facsimile Edition of Tibetan Text*，Vienna：Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften，2000.有关《巴协》与前弘期古藏文文献的关联以及它对于后弘期史家对吐蕃王国史的重构和创造的讨论，详见Matthew T. Kapstein，*Tibetan Assimilation of Buddhism：Conversion，Contestation，and Memory*，Oxford University Press，2000，Chapter 2.

⑤ Sam van Schaik and Kazushi Iwao，"Fragments of the Testament of Ba from Dunhuang"，*Journal of the American Oriental Society* 128.3（2008），pp.477-488.

族史家们还能够利用被总称为《五有》(*Can lnga*)的属于吐蕃王室所有的五部古藏文历史文献来重构吐蕃王朝的历史①。甚至在16世纪才成书的、藏族著名史家dPa'bo gTsug lag phreng ba(1504—1566)写作的藏文史学名著《贤者喜宴》(*mKhas pa'i dga' ston*)中还大量引用了今天已经不复存在的前弘期的历史资料,特别是吐蕃赞普赤松德赞时期的大量诏令和文诰,成为今天我们研究吐蕃王国史之最重要的历史资料之一。其部分资料来源也可见于现存敦煌出土的古藏文文献之中②。Nyang ral Nyi ma 'od zer(1124—1192)的《娘氏教法源流》中,在引用赤松德赞时期的许多诏诰的同时,还提到了以下八部早期的作品,它们是:1,*bKa'i yig rtsis chen*;2,*bKa'i yig rtsis chung*;3,*bKa'i thang yig che*;4,*bKa' i thang yig chung*;5,*rGyal rabs rkyang pa*;6,*Khug pa*;7,*Zings po can*;8,*sPun po*。这八部作品现或已不存,但对于后弘期早期藏族史家来说,它们曾经是他们重构吐蕃王朝历史的基本资料③。

二

以往对敦煌古藏文佛教文献的研究多半集中在对其中的汉传禅宗文献,以及禅宗在吐蕃的传播和对后世藏传佛教之发展的影响上面。敦煌古藏文文献的发现揭示了汉传禅宗佛教曾经于吐蕃广为流行这一事实。吐蕃曾多次遣使往汉地求法,其使者曾与著名的新罗禅僧金和尚无相有过接触④。而当吐蕃于786年攻陷沙州(敦煌)并诏禅师摩诃衍入吐蕃传法后,禅宗曾一度成为吐蕃最受欢迎的佛法。许多早期的禅宗典籍被翻译成藏文流传,迄今已从敦煌本藏文文献中发现的就有《二入四行论》⑤、《楞伽师资记》⑥、《七祖法宝记》(《历代法宝记》)⑦、《顿悟真宗金刚般若修行达彼岸法门要决》⑧、《顿悟大乘正理决》⑨等。然而,就在

---

① Dan Martin, *Tibetan Histories: A Bibliography of Tibetan-Language Historical Works*, Serindia Publications, 1997, p. 18; Per Sørensen, *Tibetan Buddhist Historiography: The Mirror Illuminating the Royal Genealogies*, Harrassowitz, 1994, pp. 519-525; van der Kuijp, "Tibetan Historiography", pp. 39-56.

② Géza Uray, "The Narrative of Legislation and Organization of the Mkhas-pa'i dga'-ston: The Origins of the Traditions concerning Sroṅ-brcan sgam-po as First Legislator and Organizer of Tibet," *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 26 (1972), pp. 11-68.

③ van der Kuijp, "Tibetan Historiography", p. 40.

④ 山口瑞鳳《チベット佛教と新羅の金和尚》,《新罗佛教研究》,东京,1973年,第3—36页;*dBa' bzhed*, pp. 48-52.

⑤ 参见冲本克己《チベット譯〈二入四行論〉について》,《印度学佛教学研究》第24卷第2号,东京,1976年,第992—999页;Jeffrey L. Broughton, *The Bodhidharma Anthology, The Earliest Records of Zen*, Berkeley: University of California Press, 1999.

⑥ 上山大峻《チベット譯〈楞伽師資記〉ついて》,《佛教文献の研究》,京都,1968年,第191—209页。

⑦ 小畠宏允《チベットの禅宗と〈歷代法實記〉》,《禅文化研究所纪要》第6号,京都,1974年,第139—176页;华方田整理《七祖法宝记下卷》,收入方广锠主编《藏外佛教文献》第2辑,宗教文化出版社,1996年,第133—165页。亦参见冲本克己《禪思想形成史の研究》,《研究报告》第5号,花园大学国际禅学研究所,1997年,第232—277页;程正《〈七祖法實記〉に關する一考察——特にその成立について》,《驹泽大学大学院佛教学研究会年报》第37号,东京,2004年,第17—31页。

⑧ 上山大峻《チベット譯頓悟真宗要決の研究》,《禪文化研究所紀要》第8号,京都,1976年,第33—103页。

⑨ Yoshiro Imaeda (今枝由郎), "Documnts tibétains de Touen-houang concernant le concile du Tibét", *Journal Asiatique* 263 (1975), pp. 125-146; 上山大峻《敦煌佛教の研究》,法藏馆,1990年,第299—304、598—602页。

佛教于吐蕃王国内蓬勃发展之时，吐蕃出现了以汉传禅宗顿门与印度所传中观渐门两派之间的激烈冲突，最终导致了于西藏之历史和文化的发展有持久影响的“桑耶僧诤”、或称“吐蕃僧诤”的发生。而以往对敦煌古藏文佛教文献的研究多半围绕着“吐蕃僧诤”这一事件而展开。其中一批日本学者，如上山大峻、今枝由郎、小畠宏允、冲本克己、原田觉、木村隆德等，还有像 Luis Gómez 等西方几位学者于 20 世纪 70、80 年代在这个领域的研究内做出了巨大的成绩。1989 年 Samten Gyaltsen Karmay 发表的《大圆满：藏传佛教的一个哲学和禅定教法》一书[①]和 1992 年 David Seyfort Ruegg 出版的《比较中观佛性、心识和渐悟问题：论佛教在印度和西藏的传播和接受》[②]，差不多为这类研究画上了句号，并将它引入了对藏传佛教传统本身的研究之中。

自进入新世纪以来，随着藏传佛教研究的不断深入，我们对藏传密教传统形成和发展的历史有了相对清楚的了解，于是对敦煌古藏文佛教文献的研究也进入了一个新的纪元。研究敦煌藏文文献者已不再专注于藏文禅宗文献的研究，而是开始更多地关注敦煌这一地区在藏传佛教之密教传统的形成过程中所起的作用，着重于研究见于敦煌古藏文佛教文献中的密教文献，关心这些文献中所反映出来的藏传密教于后弘期开始以前的传播和流行的历史。这种研究的出发点是：敦煌古藏文文献大部分是西藏历史上的所谓“黑暗时期”（9 世纪中到 10 世纪中后期）的作品，它表现出来的一个明显的特点就是密宗佛教在西藏吸纳佛教并形成自己特有的传统的过程中起了最中心的作用。在吐蕃王朝时期，显宗佛教由于得到王室的支持而占明显的主导地位，而密教文献的翻译则被严格控制，甚至被禁止。但在吐蕃帝国灭亡之后，密教不再受到政府的限制，于是反而大行其道，密宗续典的翻译便成为当时吐蕃译经活动的重点。而在敦煌古藏文文献中出现的这些密教文献与藏传佛教宁玛派所传的旧译密咒《宁玛十万续》有密切的关系，宁玛派所传的“大圆满法”和“九乘次第”等都可以在敦煌古藏文文献中见其端倪。这些成果的出现也进一步证明处于前、后弘期之间的那个佛法受难的“黑暗时期”实际上至少并不存在于处在吐蕃本土之外的朵思麻（mDo smad）和朵甘思（mDo khams）地区，藏传密教传统的形成与佛教在吐蕃帝国灭亡之后继续在以敦煌地区为中心的中央欧亚地区的藏族佛教徒中间的传播和发展有密切的联系。而这也为藏传密教后来很快为唐兀西夏人和蒙古人接受打下了坚实的基础[③]。

本世纪对敦煌古藏文佛教文献做了最系统的梳理和精深研究的是 Sam van Schaik 和 Jacob Dalton 两位年轻学者。他们受国际敦煌计划的委托，合作整理大英图书馆藏斯坦因所集敦

---

① Samten Gyaltsen Karmay, *The Great Perfection (rdzogs chen): A Philosophical and Meditative Teaching in Tibetan Buddhism*, Brill, 1989.

② David Seyfort Ruegg, *Buddha-nature, Mind, and the Problem of Gradualism in a Comparative Perspective: On the Transmission and Reception of Buddhism in India and Tibet*, London: School of Oriental and African Studies 1989.

③ 参见沈卫荣《重构十一至十四世纪西域佛教史——基于俄藏黑水城文献的探讨》，《历史研究》2006 年第 5 期，第 23—34 页。

煌古藏文文献,特别是其中的密教文献。经过几年的努力,他们合作编制成了《敦煌藏文密教抄本:大英图书馆藏斯坦因藏品解题目录》,对斯坦因于敦煌收集的每一个古藏文密教抄本的内容、与其他敦煌古藏文抄本的关联,以及它们与收录于现存《藏文大藏经》或者《宁玛十万续》中的续典文献的关系,和至今为止的研究状况等作了扼要地说明,是我们有效利用这些珍贵的古藏文密教文献的十分便易的工具书[①]。而在对这批古藏文文献进行整理和编目的过程中,他们两个人充分利用了这个得天独厚的机遇,对这批文献进行了深入、细致的研究,同时或者分别发表了一系列出色的研究作品,使得这个领域的研究向前迈进了一大步。

Sam van Schaik 先生早先研究宁玛派的文献和教法,曾经编过《宁玛十万续》的目录[②],研究过宁玛派伏藏师济美林巴所传教法[③],还对后世宁玛派僧人对"吐蕃僧诤"和对顿门和渐门两派教法的阐述做过很细致的研究[④]。他的第一部个人专著《接近大圆满:〈龙钦宁提〉中大圆满修习的顿悟和渐悟方法》就是其早期研究的集大成之作[⑤]。与这个研究课题相关,van Schaik 还和 Dalton 先生合作对《禅定目炬》(*bSam gtan mig sgron*)作过研究,对此书的结构做了全面的分析和构建[⑥]。而他个人做的最多的就是对敦煌古藏文密教文献的研究,发表了一系列重要的研究著作。他最初研究敦煌藏文佛教文献中反映出来的汉传禅宗佛教与密教的调和倾向[⑦],接着研究敦煌古藏文文献中涉及的初期宁玛派所传大圆满法[⑧]。他对敦煌古藏文文献中出现的有关观音崇拜的文献和图像的研究,证明西藏的观音崇拜并不完全是 12 世纪以后藏族佛教史家们创造出来的一个传统,而确实是在吐蕃历史上的"黑暗时期"就已经开始流行和发展起来的[⑨]。他也是最早明确将敦煌古藏文文献的研究当作藏传密教传统之形成历史研究的一个部分,对敦煌藏文文献中出现的密教大瑜伽部的文本及其教

---

① Jacob Dalton and Sam van Schaik, *Tibetan Tantric Manuscripts from Dunhuang: A Descriptive Catalogue of the Stein Collection at the British Library*, E. J. Brill, 2006.

② Sam van Schaik, "A Catalogue of the First Volume of The Waddell Manuscript rNying ma rgyud 'bum", *The Tibet Journal* 25.1 (2000), pp. 27-50.

③ "Sun and Moon Earrings: the Teachings Received by 'Jigs med gling pa," *The Tibet Journal* 25.4 (2000), pp. 3-32.

④ "The Resolution of the Simultaneous and Gradual Approaches to the Great Perfection in the *Klong chen snying thig*," in Henk Blezer ed., *Religion and Secular Culture in Tibet (Proceedings of the Ninth Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Leiden 2000)*, E. J. Brill, 2002, pp. 309-320; "The Great Perfection and the Chinese Monk: rNying-ma-pa defences of Hwa-shang Mahāyana in the Eighteenth Century", *Buddhist Studies Review* 20.2 (2003), pp. 189-204.

⑤ *Approaching the Great Perfection: Simultaneous and Gradual Methods of Dzogchen Practice in the Longchen Nyingtig*, Wisdom Publications, 2004.

⑥ "Lighting the Lamp: the Structure of the *Bsam gtan mig sgron*," *Acta Orientalia* 64 (2003), pp. 153-175.

⑦ Sam van Schaik and Jacob Dalton, "Where Chan and Tantra Meet: Buddhist Syncretism in Dunhuang", in Susan Whitfield ed, *The Silk Road: Trade, Travel, War and Faith*, British Library Press, 2004, pp. 61-71.

⑧ "The Early Days of the Great Perfection," *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 27.1 (2004), pp. 165-206.

⑨ "The Tibetan Avalokitesvara Cult in the Tenth Century: Evidence from the Dunhuang Manuscripts", in Ronald M. Davidson and Christian Wedemeyer eds., *Tibetan Buddhist Literature and Praxis*, pp. 55-72. 此前有今枝由郎先生对同样的题目做过研究:Y. Imaeda, "Note préliminaire sur la formule Om mani padme hūm parmi les manuscripts de Touen-houang", in M. Soymié ed., *Contributions aux études sur Touen-houang*, Droz, 1979, pp. 71-76.

法作了精湛的研究①。近年来,van Schaik 又和 Dalton 等先生合作开始对敦煌古藏文文献从口传到书面语文本的形成过程进行研究②,并从古文书学研究的角度对它们的字体、书写规则、写成的年代等进行综合性的研究③。此外,他还利用敦煌古藏文文献中的资料对后世藏文史著对吐蕃历史上的"黑暗时期"的历史叙述作了检讨④。晚近 van Schaik 先生在敦煌文献中还发现了一份约写成于 960 年的汉、藏双语文献,内容是一位北宋的汉僧在河西走廊朝拜寺院而作的游记性质的朝圣记录。他和他的同事高奕睿(Imre Galambos)先生合作对这部珍贵的文献作了研究和介绍⑤。看来敦煌文献这个宝库中还有许多有待发掘的宝贝。

Dalton 先生早年也研究宁玛派教法史,后来参与国际敦煌计划,对大英图书馆藏斯坦因收集敦煌古藏文佛教文献进行编目和整理,并专事敦煌古藏文密教文献研究。除了和 Sam van Schaik 合作发表的几篇论文以外,他还独自发表了一系列论文,分别讨论 9 到 10 世纪藏传佛教仪轨的内化问题⑥、通过对几个敦煌古藏文文书的解读讨论吐蕃早期有关莲花生大师之传说的发展⑦,还对 8 到 12 世纪藏传佛教徒对密教的组织和分类等问题(宗义)作了深入的研究等⑧。他的专著《魔之祀:一个佛教西藏的创造和暴力》也即将出版⑨。

除了 van Schaik 和 Dalton 两位年轻学者外,在研究敦煌古藏文密教文献的专家中,我们还必须提到一对现在牛津大学任教的夫妻档学者,他们是 Cathy Cantwell 和 Robert

① "A Definition of Mahāyoga: Sources from the Dunhuang Manuscripts", *Tantric studies* 1 (2008), pp.45-88; "The Sweet Sage and the Four Yogas: A Lost Mahāyoga Treatise from Dunhuang", *Journal of the International Association of Tibetan Studies* 4 (2008), pp.1-67; "The Limits of Transgression: The Samaya Vows of Mahāyoga", in Matthew T.Kapstein and Sam van Schaik ed., *Esoteric Buddhism at Dunhuang: Rites and Teachings for this Life and Beyond*, E.J.Brill, 2010, pp.61-83.

② "Oral Teachings and Written Texts: Transmission and Transformation in Dunhuang", in Matthew T. Kapstein & Brandon Dotson eds., *Contributions to the Cultural History of Early Tibet*, E.J. Brill, 2007, pp. 183-208.

③ "The Origin of the Headless Style (dbu med) in Tibet", in Nathan Hill ed., *Tibeto-Burmese Linguistics*, E. J. Brill, forthcoming in 2011; "Towards a Tibetan Paleography: A Preliminary Typology of Writing Styles in Early Tibet", in Jörg Quenzer and Jan-Ulrich Sobisch eds., *Manuscript Cultures: Mapping the Field*, Berlin: de Gruyter, forthcoming in 2011; "A New Look at the Invention of the Tibetan Script", in Yoshiro Imaeda, Matthew Kapstein and Tsuguhito Takeuchi eds., *Old Tibetan Documents Monograph Series*, vol. Ⅲ, forthcoming in 2011.

④ Sam van Schaik and Lewis Doney, "The Prayer, the Priest and the Tsenpo: An Early Buddhist Narrative from Dunhuang", *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 30. 1-2 (2007 [2009]), pp. 175-217.

⑤ Sam van Schaik and Imre Galambos, *Manuscripts and Travellers: The Sino-Tibetan Documents of a Tenth-century Buddhist Pilgrim*, de Gruyter, forthcoming in 2011.

⑥ "The Development of Perfection: The Interiorization of Buddhist Ritual in the Eighth and Ninth Centuries", *Journal of Indian Philosophy* 32. 1 (2004), pp. 1-30.

⑦ "The Early Development of the Padmasambhava Legend in Tibet: A Study of IOL Tib J 644 and Pelliot tibétain 307", *Journal of the American Oriental Society* 124. 4 (2004), pp. 759-772.

⑧ "A Crisis of Doxography: How Tibetans Organized Tantra during the 8th-12th Centuries", *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 28. 1 (2005), pp. 759-772.

⑨ *Sacrifice of Demons: Violence and the Creation of a Buddhist Tibet*, Yale University Press, forthcoming.

Mayer。他们一起研究早期宁玛派教法的发展史以及《宁玛十万续》的形成和流传[①],并专力于研究敦煌藏文文献中有关金刚杵仪轨的文本,发表了一系列相关的研究著作[②]。此外日本学者田中公明先生是一位较早研究敦煌古藏文密教文献,并将文献和图像结合起来研究藏传密教之形成的学者,他早年发表过题为《敦煌发现图像和密宗佛教抄本的比较研究》的论文[③],后来又出版了专著《敦煌密教与美术》[④],是将文本和图像结合起来研究藏传密教初期形态的优秀作品。

晚近涉足敦煌藏传密教文献研究的学者还有不少,在刚出版的《敦煌密宗佛教:此生与彼世的教法和仪轨》一书中[⑤],除了前面已经提到的几位学者的作品外,我们还可以读到今枝由郎先生的《中阴闻解脱或"西藏死亡书":西藏皈依佛教还是佛教的西藏化?》一文[⑥],它讨论吐蕃葬仪对后来宁玛派有关中阴救度的佛教文本的影响。今枝由郎先生是敦煌藏文密教文献研究的开山鼻祖之一,他于三十年之前就曾对敦煌藏文文献中出现的一份用于超度亡灵的题为《调伏三毒》(*Dug gsum 'dul ba*)的文本作过研究,于今又将这个文本,以及于敦煌古藏文文献中出现的有关吐蕃葬仪的文书,如《生死史》(*Skye shi lo rgyus*)、《天界道示》(*Lha yul du lam bstan pa*)等,结合他自己在不丹观察到的藏族葬仪,与出现于14世纪的宁玛派伏藏文献《中阴闻解经》联系起来考察,并用这个例子说明不是西藏人被佛教化,而是佛教被西藏化了[⑦]。而Matthew Kapstein先生的文章《于地狱和一个苦地之间:早期宁玛派资料中的违犯誓言和恶趣再生与他们的敦煌先例》[⑧],则讨论敦煌藏文文献中与宁玛派密续《无垢忏悔续》(*Dri med gshags rgyud*)和其仪轨《搅翻地狱》(*Na rok dong sprugs*)相关的成分,说明

① *The Kilaya Nirvana Tantra and the Vajra Wrath Tantra: Two Texts from the Ancient Tantra Collection*, Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2007.

② *Early Tibetan Documents on Phur pa from Dunhuang*, Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2008; Robert Mayer, "PT 349: A Dunhuang Tibetan Text on Rdo rje Phur pa," *Journal of International Association of Buddhist Studies* 27.1 (2004), pp.129-164; Robert Mayer and Cathy Cantwell, "A Dunhuang Manuscript on Vajrakilaya", *The Tibet Journal* 19.1 (1994), pp.54-67; Cathy Cantwell and Robert Mayer, "A Dunhuang Phurpa Consecration Rite: IOL Tib J 331. Ⅲ's Consecrations Section", in Matthew T. Kapstein and Sam van Schaik eds., *Esoteric Buddhism at Dunhuang*, pp.3-60.

③ K. Tanaka, "A Comparative Study of Esoteric Buddhist Manuscripts and Icons Discovered at Dunhuang", in Ihara Shōren and Yamaguchi Zuihō eds., *Tibetan Studies: Proceedings of the 5th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, NARITA 1989*, Naritasan Shinshoji: 1992, pp.275-279.

④ 田中公明《敦煌密教と美术》,法藏馆,2000年。

⑤ Matthew T. Kapstein and Sam van Schaik eds., *Esoteric Buddhism at Dunhuang: Rites and Teachings for this Life and Beyond*, E.J. Brill, 2010.

⑥ Yoshiro Imaeda, "The Bar do thos grol, or 'The Tibetan Book of the Dead': Tibetan Conversion to Buddhism or Tibetanisation of Buddhism", *Esoteric Buddhism at Dunhuang*, pp.145-158.

⑦ 也参见他的另一篇相关的文章:"The History of the Cycle of Birth and Death: A Tibetan Narrative from Dunhuang", in M.T. Kapstein and B. Dotson eds., *Contributions to the Cultural History of Early Tibet*, pp.105-181. 晚近西北民族大学才让教授也对P.t.037号藏文卷子作了研究,得出了和今枝先生类似的结论,参见才让《法藏敦煌藏文文献P.t.037号译释》,《敦煌吐蕃文化学术研讨会论文集》,敦煌研究院,2008年,第356—366页。

⑧ "Between Na rak and a Hard Place: Evil Rebirth and the Violation of Vows in Early Rnying ma pa Sources and Their Dunhuang Antecedents", *Esoteric Buddhism at Dunhuang*, pp.159-200.

宁玛派的这些密修仪轨或已经在敦煌初见端倪。Kapstein 先生此前还研究过敦煌藏文卷子 P.t.849 号文书,通过对卷子中出现的赞普及其后裔的身份的认定,确定其写成时间大致为 10 世纪晚期,并指出了这份文献中的印度密教成分,并对前人认为吐蕃王朝灭亡之后直到新译密咒开始翻译之前吐蕃停止从印度进口佛教经续的传统说法提出了有力的质疑,并提出我们今天所见到一些被认为是印度文本的翻译的作品实际上并不是简单的翻译,而是印、藏佛教徒们合作创作的作品①。

三

以前常有人说萨迦是第二敦煌,但迄今为止虽然大家都知道萨迦所藏文献数量之大惊人,但其内容仍然是一个难以解开的谜,故它还是一个未曾开发的宝库。而自 20 世纪 90 年代以来西方藏学家们却已经发现并开发了他们心中的第二敦煌,这就是位于今天印度西部喜马拉雅山麓斯匹提(Spiti)河谷的塔波寺(Tabo Monastery)②。这个地区古时曾是西部藏区的一个组成部分,在阿里三围之内。塔波寺始建于公元 996 年,原本是一座吐蕃王室修建的寺院,为普兰—古格王朝的上师国王、人称菩萨的智光(Ye shes 'od)所建,其后又由他的孙侄菩提光(Byang chub 'od)重修。但也有传统将塔波寺说成是藏传佛教后弘期的著名大译师仁钦桑波所建。总之,塔波寺是藏传佛教后弘期初建立的一座十分重要的寺院,也是西部藏区边境最大的一座佛教寺院。

对塔波寺所藏文献宝库的开发、认识和利用差不多经过了整整一个世纪,其中有三代藏学家的努力。最早参拜过塔波寺的西方藏学家是德国的第一位藏学教授、摩拉维安传教士 A. H. Francke 先生,他于 1909 年到达塔波寺,时间与敦煌藏经洞和黑水城文书的发现相差无几。Francke 对塔波寺中收藏的藏文文献留下了极为深刻的印象,对其价值也有相当正确的把握。他正确地判定这些写本应当是仁钦桑波时代留下的,是研究西藏文献传播历史的十分珍贵的资料③。1933 年,20 世纪最伟大的藏学家图齐(Giuseppe Tucci)和一位非常有才华的医生、摄影师、制图家 Eugenio Ghersi 先生一起来到了塔波寺,对塔波寺作了综合的调查,并留下了大量照片和其他研究资料。图齐后来在他的名著《梵天佛地》(*Indo-Tibetica*)第三卷中对塔波寺所藏的藏文文献专门作了比较详细的描述,认为塔波寺所藏的藏文文献是源出于西部藏区的抄本,其中有仁钦桑波和他的合作者们的翻译作品,但也有以后陆

① "New Light on an Old Friend: PT849 Reconsidered," *Tibetan Buddhist Literature and Praxis*, pp. 9-30. 才让先生将这份卷子中出现的曾为吐蕃诸赞普传法、并任桑耶寺主,后来又往汉地传法,曾住五台山,并任肃州寺主的"印度法王之子 Devaputra(天子)"比定为吐蕃历史上的传奇人物莲花生大师恐怕尚待进一步的论证。参见才让《敦煌藏文文献 P. T. 849 号〈印度高僧德瓦布扎事略〉研究》,2008 年北京国际藏学会提交论文。

② Tabo 的藏文名称有很多种不同的写法,如 Ta-pho, rTa-pho, lta-po sta-pho, rTa-bo 等等,不一而足,现在普遍采用印度化的名称 Tabo。

③ A. H. Francke, *Antiquities of Indian Tibet. Part I: Personal Narrative*, Calcutta: Superintendent government printing, India, 1914, pp. 37-43.

续抄写的手稿。塔波寺及其藏书于1840年代的森巴(Dogra)战争中受到重创,损失惨重,以致于幸存下来的藏文文献大多数残缺不全①。20世纪80年代末、90年代初开始,以奥地利维也纳大学印藏佛学家Ernst Steinkellner教授和他的同事、佛教艺术史家Deborah Klimburg-Salter教授为首的一批佛教语文学家和艺术史家组成了一个非常国际性的塔波研究团队,对塔波寺及其周围地区和寺院中收藏的藏文文献、保存的碑刻、铭文和佛教艺术图像资料等进行了全面的、跨学科的综合研究,取得了丰硕的成果②。此前,虽然还有分别来自成田山和高野山的日本学者们于20世纪70、80年代多次对斯匹提河谷地区作过学术考察,但他们的兴趣主要集中在塔波寺的建筑、艺术和宗教传统上,而对寺院中的藏书则未曾多加注意。

1991年,维也纳研究团队在塔波寺发现的寺内所藏藏文文献实际上只是大约三万三千五百叶的藏文残片。这些残本零乱至极,大部分缺头少尾,其中已经没有任何一部完整的文书,许多只是一部文书的唯一一叶残存。而这个国际团队对这些残本进行了十分精细和职业的语文学处理和研究,大致判定这些残片的写成年代介于10世纪末到17世纪之间,其中很大一部分是11和12世纪的作品。根据这些残本的状况可以估计,现存塔波寺所藏藏文文献的总量应当只占塔波寺原有藏书量的百分之二十。尽管这批藏文文书残缺不全,但其价值则不容低估。即使不考虑这些残片的文献资料价值,仅从其对研究藏文古文字学、正字法、抄本书写和装饰风格、页码标示体系和造纸等属于文书的物质性特征的价值而言,塔波寺这批源于11至12世纪的藏品的意义就非同寻常。它们和敦煌古藏文文献一起成为一门正在形成中的研究学科——"藏文古文书学"(Tibetan Codicology)赖以成长、发展的最重要的资料③。

① G. Tucci, *Indo-Tibetica* Ⅲ. *I temple del Tibet Occidentale e il loro simbolismo artistico*. *Part I*. *Spiti e Kunawar*, "La biblioteca di Tabo," Rome, 1935, pp. 86-89;《梵天佛地》第3卷,上海古籍出版社,2009年。

② 这个团队已经出版了非常多的研究著作,其中对塔波寺做了整体介绍,并对寺院所见之佛教艺术品进行了全面研究的著作是Deborah E. Klimburg-Salter, *Tabo: a Lamp for the Kingdom*. *Early Indo-Tibetan Buddhist Art in the Western Himalaya*, Milan: Skira Editore, 1997;此外还有Laxman S. Thakur, *Buddhism in the Western Himalaya: a Study of the Tabo Monastery*, New Delhi: Oxford University Press, 2001;此书从生态、经济、历史、文化、建筑、雕塑、图像、壁画和碑铭等方面对塔波寺的历史及其文化遗产作了详尽的描述。这个研究团队所发表的有关塔波寺所发现的佛教文献的研究主要集中在分别被称为*Tabo Studies I*和*Tabo Studies* Ⅱ的两部作品中,它们都是参与这项研究团队人员的研究论文集。*Tabo Studies I*实际上是1994年于图齐创始的意大利著名东方研究学术杂志*East and West*第44号上面的一组专门研究塔波寺的文章,而*Tabo Studies* Ⅱ乃是作为"罗马东方丛书"的一种出版的一部论文集:Cristina Scherrer-Schaub and Ernst Steinkellner eds., *Tabo Studies* Ⅱ: *Manuscripts, Texts, Inscriptions, and the Arts*, SOR 87, Rome, 1999. 相关的著作还有Luciano Petech and Christian Luczanits eds., *Inscriptions from the Tabo Main Temple*. *Texts and Translations*, SOR 83, Rome, 1999. 关于这个国际学术团队的活动及其学术成果的介绍详见Ernst Steinkellner, "Manuscript Fragments, Texts, and Inscriptions in the Temple of Tabo: An Interim Report with Bibliography", in Jonathan A. Silk ed., *Wisdom, Compassion, and the Search for Understanding, The Buddhist Studies Legacy of Gadjin M. Nagao*, University of Hawai'i Press, 2000, pp. 315-333.

③ 参见Cristina Scherrer-Schaub, "A Methodology for the Study of Old Tibetan Manuscripts: Dunhuang and Tabo", *Tabo Studies* Ⅱ, pp. 3-36.

塔波寺古藏文文献，包括碑铭（主要是刻在寺院墙上的铭文）和石刻等，全部是佛教文献，而且全部是可以归入“甘珠尔”或者“丹珠尔”中的印度佛教文献的藏文翻译，所以其价值首先在于它们对于研究《藏文大藏经》形成历史的重要意义。除了数量最多的《般若波罗蜜多经》以外，这批藏品中还有分属于“涅槃”、“诸经”、“宝积”、“方广”、“陀罗尼”和“律”、“续”等一切部类佛教经典的译本，所以其中任何一叶残叶都可能给人以惊人的发现。迄今为止的研究已经可以证实，塔波寺的这批藏文佛教文献在藏文佛教文献传播史上具有明显的“独立性”。从版本学的角度来看，它们不同于 14 世纪收录进《藏文大藏经》中的那些本子，其中有些是公元 9 世纪早期的译本，有些是仁钦桑波时代的译本。换句话说，在塔波寺就像在敦煌藏经洞一样，我们可以找到最古老的藏文佛教文献的抄本。所以，往后对任何藏文佛教文献进行文本学的研究都不能忽视塔波寺所藏的这些佛经残本的存在，否则这样的研究都是不彻底的。

此外，塔波寺的这些藏文文献的重要性还表现在以下几个方面：1，其中包含有全新的、令人轰动的文本，例如有一个共有十叶的题为《大瑜伽修习义》（*rNal 'byor chen por bsgom pa'i don*）的文书残本，这是对于了解和研究“吐蕃僧诤”极为重要的一个文本。它不见于现存《藏文大藏经》的任何版本中，却同样见于敦煌古藏文文书中，P. t. 818 和 S. t. 705 两个敦煌藏文卷子都是《大瑜伽修习义》的残本。这个文书的作者据传是 sPug Ye shes dbang（771—850），而他的传记也见于敦煌藏文卷子 P. t. 996 号中①。这一发现拉近了敦煌古藏文文献和塔波寺文献的距离，说明敦煌古藏文文献不仅仅局限于在吐蕃中心以外的敦煌地区流传，而是曾经流传于吐蕃王朝统治下的所有地区。2，在塔波寺藏文文献中发现了《翻译名义大集》（*sGra sbyor bam po gnyis pa*，*Madhyavyutpatti*）的两张残叶，其首有一个类似王室诏令形式的导言，确定佛教译语的规则。从这一份文献中可以看出，于赞普赤德松赞（Khri lDe srong btsan）在位时的 814/815 年进行的“厘定译语”实际上并不是第一次，这样的活动早在赤松德赞在位时的 795 年就已经进行过一次了②。3，在塔波寺藏藏文文献中唯一一叶像敦煌古藏文文献一样标明了抄写者（sNyel 'or Klu dgon sgra）、供养人（国王 dPal lha btsan po Byang chub sems dpa'，即古格王国的国王智光上师）和为这份文献开光的僧人（Ratnagarbha of Grang）的名字，还标明了它的抄写年代为“羊年”（lug gi lo），据此可以确定这份抄本应该是在 1007 或者 1019 年完成的③。而这个年代的确定再次拉近了敦煌古藏文文献和塔波寺藏古藏文文献之间的时空距离，虽然两地相隔何止千里，但它们出于差不多相同

① 详见 Otokawa Bun'ei（乙川文英），“New Fragments of the *rNal 'byor chen por bsgom pa'i don* from Tabo”，*Tabo Studies* Ⅱ，pp. 99-161；Helmut Tauscher，“The rNal 'byor chen por bsgom pa'i don Manuscript of the ‘Gondhala Kanjur’”，Deborah Klimburg-Salter，Kurt Tropper and Christian Jahoda eds.，*Text，Image and Song in Transdisciplinary Dialogue：PIATS 2003：Tibetan Studies：Proceedings of the Tenth Seminar of the International Association for Tibetan Studies，Oxford 2003*，E. J. Brill，2007，pp. 79-104.

② Jampa L. Panglung，“New Fragments of the sGra-sbyor bam-po gnyis-pa，” *East and West* 44. 1（1994），pp. 161-172.

③ Cristina Scherrer-Schaub，“Was Byang chub sems dpa' a Posthumous Title of King Ye shes 'od? Evidence of a Tabo Colophon”，*Tabo Studies* Ⅱ，pp. 207-225.

的时间，二者之间有可比性。藏传佛教后弘期的历史有所谓“上(西)路弘传”和“下(东)路弘传”之说，而塔波寺藏文文书和敦煌古藏文文书则正好可以分别当作这两路弘传的文献依据。

对于塔波寺及其斯匹提河谷地区发现的古藏文佛教文献的研究目前还正在进行之中，对11至14世纪西部喜马拉雅地区的文化史研究和这一地区出现的文本、道歌、艺术图像和其他实物资料的跨学科的研究成为国际藏学界的一个引人注目的世界性学术工程。由此而引发的对文献和艺术史研究的方法论的讨论，和对建立敦煌(塔波)古文书学的倡导等都是非常值得我们重视和思考的新的学术方向[①]。

四

在藏文文献学上有一部十分独特的文献，题为《禅定目炬》(*bSam gtan mig sgron*)，或称《瑜伽目之禅定》(*rNal 'byor mig gi bsam gtan*)[②]。说其独特至少有以下两个方面的原因：第一，这部文献写成于藏传佛教前、后弘期之间，其作者据传是藏传佛教宁玛派早期著名法师努氏佛智(gNubs chen Sangs rgyas ye shes)。按照宁玛派的传统，努氏佛智生于772年，是赤松德赞赞普的同时代人，名列莲花生大师于吐蕃之二十五位弟子之一，是诸多密教传统于吐蕃的最早的传人。但亦有人认为他是热巴巾(Ral pa can,815—841)时代生人，生活于吐蕃王国解体后的Khri bKra shis brtsegs pa dpal时代[③]。还有人将其生年定为吐蕃王朝灭亡后的844年[④]。然据Karmay先生考证，《禅定目炬》不可能是8、9世纪的作品，而更应当成书于10世纪[⑤]。不管事实究竟如此，《禅定目炬》毫无疑问是一部属于藏传佛教后弘期之前、最可能是在“黑暗时期”出现的作品，与敦煌古藏文文献的形成年代相近。它是迄今为止我们所知道的于这个年代成书，内容与敦煌藏文文献相关，又不在敦煌遗书范围之内的唯一一部现存藏文古文献。

第二，《禅定目炬》的内容类似于汉传佛教中判教类的论书，作者将佛教依据证悟无分别智之修习途径由低及高分成四类，即以印度中观瑜伽学说为主的渐门渐入派(rim gyis pa / tsen min)、以汉地禅学为主要内容的顿门顿入派(cig car ba / ston mun)、西藏密乘之摩诃

① 详见收录于 *Text, Image and Song in Transdisciplinary Dialogue* 这本论文集中的 Ernst Steinkeller、Deborah Klimburg-Salter、Christian Jahoda 等人的文章。

② gNubs-chen Sangs-rgyas ye-ses, *rNal 'byor mig gi gsam gtan or bSam gtan mig sgron*, *A treatise on bhāvanā and dhyāna and relationships between the various approaches to Buddhist contemplative practice*, Reproduced from a manuscript made presumably from an Eastern Tibetan print by 'Khor-gdon Gter-sprul 'Chi-med-rig-'dzin, Leh, 1974.

③ 'Gos gZhon nu dpal, *The Blue Annals*, Translated by George N. Roerich, Calcutta: Royal Asiatic Society of Bengal, 1949, p. 108.

④ Dalton and van Schaik, “Lighting the Lamp,” p. 153.

⑤ Samten Karmay, *The Great Perfection, A Philosophical and Meditative Teaching of Tibetan Buddhism*, E. J. Brill, 1988, pp. 99-101.

瑜伽派(Mahāyoga / rNal ' byor chen po)和宁玛派所宗之大圆满法(rdzogs pa chen po / Atiyoga)等四大流派[①],专章分述各派之见(lta ba)、修(sgom pa)、行(spyod)、果('bras bu),并比较、判定各派见、修、行、果之优劣,以最终确立宁玛派所传大圆满法之至高无上的地位[②]。从其写作体例来看,《禅定目炬》无疑与藏文文献中的"宗义书"(grub mtha')相类似,但将藏传佛教的派别判定、归纳为渐门、顿门、大瑜伽和大圆满四种,却是众多藏文"宗义书"类著作中绝无仅有的。

《禅定目炬》的作者造此大论的目的本来是为了要廓清宁玛巴所传大圆满法与汉地禅师摩诃衍所传顿悟法之间的关系。显然当时已经有人将宁玛派的大圆满法与汉地所传的禅宗顿门法相提并论,以此来质疑大圆满法的正统性和纯正性。作者花大力气叙述、比较这四大派别之见、修、行、果,并判定其优劣,其目的主要是为了说明大圆满法和汉传顿门法虽然表面上有类似之处,但本质上却不可同日而语,前者远比后者殊胜。与此同时,作者却也十分明确地表明了他对渐门和顿门派二者孰优孰劣的立场,旗帜鲜明地判定汉地禅门的顿悟法从证佛道次第的角度来看高于印度中观派主张的渐悟说。这样明确的主张不免使我们对后弘期藏文历史文献中有关"吐蕃僧诤"的众口一词的说法产生怀疑。至少及至《禅定目炬》这部文献成书为止,按照当时人的共识,"吐蕃僧诤"的结果和后弘期藏族史家的说法应当正好相反:如果在和尚摩诃衍和莲花戒上师之间果真发生过顿渐之诤的话,其胜者不应该是莲花戒,而更应该是摩诃衍。据此我们便有必要对这一看起来早已经成为历史定论的说法进行重新的考察和研究。而这样的研究的结果又正好证明《禅定目炬》中的说法应当是可信的[③]。

《禅定目炬》在藏文文献学上的特殊性还可以通过它所用材料与敦煌古文献的比较得到进一步的说明。细究《禅定目炬》第五章,即其论述顿门派一章所用之资料,不难发现其中的绝大多数已不见于后弘期出现的藏文文献中,而仅见于残留于后世发现的敦煌藏文禅宗文献中。《禅定目炬》以见、修、行、果四目详述顿悟之理论与实践,其内容主要是对汉地禅宗上师语录与相关佛经的引述。其中最经常被引述的禅宗文献有传说为禅宗始祖菩提达摩亲传

---

① 参见 Herbert V. Guenther, "'Meditation' trends in early Tibet", in Lewis Lancaster and Whalen Lai eds., *Early Ch' an in China and Tibet*, Berkley: University of California Press, 1983, pp. 351-356; Jacob Dalton and Sam van Schaik, "Lighting the Lamp: An Examination of the Structure of the Bsam gtan mig sgron", *Acta Orientalia* 64 (2003), pp. 153-175; Carmen Meinert, "Structural Analysis of the bSam gtan mig sgron: A Comparison of the Fourfold Correct Practice in the Aryavikalpapravesanamadharani and the Contents of the Four Main Chapters of the bSam gtan mig sgron", *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 26.1(2003), pp. 175-195.

② 对这些章节的研究分别参见宫崎泉《〈禪定燈明論〉漸門派章について》,《日本西藏學會會報》第 48 号,2002 年,第 43—50 页;乙川文英《〈禪定燈明論〉研究(2)——第五章(頓門派章)の構成》,《印度学佛教学研究》第 43 卷第 2 号,东京,1995 年,第 214—216 页;上山大峻《敦煌出土チベット文マハーヨーガ文献〈金剛薩埵問答〉和訳》,田中良昭博士古稀记念论集刊行会编《禅學研究の諸相:田中良昭博士古稀記念論集》,大东出版社,2003 年,第 3—21 页;Kammie Morrison Takahashi, "Ritual and Philosophical Speculation in the Rdo rje Sems dpa'i zhus lan", *Esoteric Buddhism at Dunhuang*, pp. 85-141.

③ 参见拙文《西藏文文献中的和尚摩诃衍及其教法——一个创造出来的传统》,《新史学》第 16 卷第 1 期,2005 年,第 123—174 页。

的早期禅宗文献《二入四行论》、王锡所撰详录和尚摩诃衍与婆罗门僧对决经义之过程的《顿悟大乘正理决》,以及《七祖法宝记》(《历代法宝记》)和其他禅宗文书中的禅师语录,还有无垢友尊者所造《顿入无分别修习义》等论书。作者无疑是在详细研究了当时他所能见到的所有已译成藏文的与汉地禅宗有关的文献之后才写下这篇他对禅宗顿悟说之见、修、行、果之总结的。

而上述《禅定目炬》中所引述的这些汉传禅宗文献的藏文译本的残本毫无疑问都出现在敦煌出土的古藏文文献中[①]。《禅定目炬》中引述的那些禅师语录以及出自上述藏译汉传禅宗文献的内容常常比现存敦煌古藏文文献的内容更加详细、完整。例如,《禅定目炬》中所见引自菩提达摩《二入四行论》的内容就远远超过了现存敦煌古藏文文献残卷中所见到的那些内容。根据这些引文我们甚至可以基本恢复藏译《二入四行论》的原貌,甚至可以帮助我们确定汉文本《二入四行论》中残破部分的内容。还有,在敦煌古藏文文献中我们今天所能见到的《历代法宝记》的藏文翻译的残存极其有限,然而在《禅定目炬》的第一章中我们见到了一个显然是根据《历代法宝记》中所录菩提达摩传的内容稍稍修改、压缩而成的《菩提达摩多罗传》,据此我们可以更有信心地相信《历代法宝记》确曾被全译成藏文传世。

《禅定目炬》的第六章专门讨论大瑜伽的见、修、行、果,其引述的主要文献资料就是传为桑耶寺第二任住持、"吐蕃僧诤"的主角之一、努佛智的上师 dPal dbyangs 所造《金刚萨埵问答》(*rDo rje sems dpa' i zhus lan*)。而这部文献同样见于敦煌古藏文文献之中,至少有 IOL Tib J 470、P. t. 837、P. t. 819 等三个敦煌古藏文卷子都是《金刚萨埵问答》的残本,这说明藏传密教大瑜伽派的教法至少在 9、10 世纪已经在敦煌地区传播开来。这可与以前研究所表明的宁玛派所传大瑜伽法的根本续《幻化网秘密藏续》(*Guhyagarbhatantra*)或早在 8 世纪中就已经于吐蕃传播这一观点互相印证。而《禅定目炬》中引自《金刚萨埵问答》的内容与敦煌藏文本中的内容显然类似,充分证明二者之间的紧密联系[②]。毫无疑问,尽管《禅定目炬》直到 1974 年才重现人世,但它无疑不仅仅是藏文文献中迄今所见最早的、亦是唯一的一种如此详细地讨论顿、渐两派教法的论书,弥足珍贵,而且也充分表明敦煌古藏文佛教文献,特别是敦煌古藏文禅宗佛教文献,不只是在吐蕃本土之外的敦煌地区流传,而且也曾经流传到吐蕃本土,受到过吐蕃佛教僧人们的高度重视。随着这些藏译禅宗佛教文献在吐蕃的流传,汉传禅法确曾在吐蕃本土广为流传,吐蕃高僧对汉传禅法的理解曾经达到过相当的深度和高度。

藏译汉传禅宗文献曾经在吐蕃本土广为流传的事实还可以从以下两个事例中得到证明。其一,《禅定目炬》中所引用的那些禅师语录和禅宗文献中的段落也见于曾为图齐等藏

① 关于《禅定目炬》所引文献与敦煌古藏文文献的关系参见 Carmen Meinert,"Chinese Chan and Tibetan Rdzogs chen: Preliminary Remarks on two Tibetan Dunhuang Manuscripts",in H. Blezer ed., *Religion and Secular Culture in Tibet. Tibetan Studies* Ⅱ (*PIATS 2000*), pp. 289-307.

② 《金刚萨埵问答》的日、英文翻译和合校本分别参见上山大峻和 Kammie Morrison Takahashi 上揭文。

学家们高度重视的宁玛派著名伏藏文献《五部遗教》(*bKa' thang sde lnga*)中所见有关讨论顿、渐两派教法的内容中,后者显然绝大部分即抄自《禅定目炬》。《五部遗教》是一部"伏藏",传为14世纪宁玛派著名掘藏师(gter ston)邬坚林巴(O rgyan gling pa,生于1323年)所发现的一部传自莲花生大师时代的古书,其中包括了很多古老的历史资料。在其中的《译师班智达遗教》和《大臣遗教》的部分章节中都出现了有关摩诃衍所传禅法的内容,其中包括菩提达摩传、《二入四行论》和众禅师语录等[①],它们与《禅定目炬》中的相关内容基本一致,可以肯定二者有明显的渊源关系,很有可能《五部遗教》的这部分内容直接来源于《禅定目炬》,至少它们根据的是相同的原始资料。这说明至少到14世纪前半叶,那些今天只见于敦煌古藏文文献中的藏译汉传禅宗佛教文献依然可以为西藏本土的学者们所利用,它们的最终消失当是在此以后的事情。

其二,后弘期藏文历史文献从最早的《巴协》到后来的《汉藏史集》(*rGya bod yig tshang*,成书于1484年),出现了众多关于和尚摩诃衍在被迫离开吐蕃时留下了一只鞋子的故事。也有藏族作者指出摩诃衍临回汉地时留下一只鞋子的故事实际上是将比摩诃衍稍前来到吐蕃的另一位和尚的故事张冠李戴到了和尚摩诃衍的头上,以致于在后世的藏族的历史传统中汉地和尚离开吐蕃时常常要留下一只鞋子,表示尽管他们受孽缘的限制当时必须离开吐蕃,但他们所传的教法一定会继续在吐蕃得到传播。这个故事显然是根据《历代法宝记》中所描述的菩提达摩"只履西归"这一汉传禅宗佛教母题改编而来的。藏族史家笔下的和尚"只履东归"的故事连同其中所包含的意义即改编自菩提达摩"只履西归"的故事。这个故事于藏传佛教前弘期时当通过《历代法宝记》等早期禅宗文献的藏文译本而曾为吐蕃僧众所知,如前所述在《禅定目炬》中就有一个根据《历代法宝记》中的菩提达摩多罗传压缩、改编的一个菩提达摩多罗简传,其中就包括了这个"只履西归"的故事[②]。后弘期之史家或依然能够直接利用到这些资料,也可能已经不知这个故事的来历,但他们非常巧妙地将这个典故搬用到同为禅师的和尚摩诃衍和其他汉地来的和尚们头上,将菩提达摩"只履西归"改编成了和尚摩诃衍"只履东归"。这既说明前弘期古藏文文献资料,或者说敦煌古藏文文献资料,曾对后弘期藏文史籍编写传统的形成起过非常重要的作用,同时也曲折地说明后弘期藏族史家对日趋被妖魔化的汉传禅宗顿门教法或依然有一种怀旧式的同情,对它们在吐蕃的复兴有所期待。

---

① 参见才让《从〈五部遗教〉看禅宗在吐蕃的传播和影响》,《西藏研究》2002年第1期,第35—43页。

② 《禅定目炬》,第23—24页。

身份认同

——敦煌吐蕃装人物进入洞窟的条件、策略与时间

罗世平

（中央美术学院）

引　言

按《敦煌莫高窟内容总录》（简称《总录》）调查提示，中唐—吐蕃时期（786—848年）营建的洞窟数43所[①]，分布于1. 莫高窟南区北端崖面；2. 北大像北侧崖面；3. 南大像与北大像之间崖面；4. 莫高窟南区南端崖面。随后樊锦诗、赵青兰在《吐蕃占领时期莫高窟洞窟分期研究》（简称《分期研究》）中经过调整，纳入分期的洞窟56个[②]。如果加上吐蕃时期补绘的洞窟，总数约在80窟左右[③]。在上述洞窟壁画的调查分析中已注意到一种现象，即蕃据时期的多数洞窟中没有供养人画像，但有部分洞窟中画有著吐蕃装的供养人，另在一些洞窟经变壁画中画有著吐蕃装的经变人物。这一现象曾引起敦煌研究者的关注，并对此作过尝试性的解释，同时也纳入到了中唐—吐蕃时期洞窟的分期排年中[④]。在已得出的分期意见中，著吐蕃装的人物所在洞窟的年代以晚期洞窟为多，也有一些放在了早期洞窟中。如第154窟，因主室西壁龛为敞口形制，属盛唐期的龛型，故而归入吐蕃前期。第225窟开凿于盛唐，后经中唐补绘。这类有中唐补绘痕迹的洞窟约有25个左右，在分期排年时一般也都认为出现在吐蕃前期，故该窟补绘的蕃装人物也放在了吐蕃前期[⑤]。

如何看待蕃装人物进入洞窟的时间，实际关系着对吐蕃占领敦煌后的历史条件与民族关系的认识。吐蕃占领敦煌是敦煌历史上的大事件，汉人与吐蕃统治者如何相处，既是敦煌汉人不能回避的事实，也是吐蕃人要谨慎面对的问题。吐蕃统治者曾强令汉人辫发易服，带给汉人心理上的屈辱与文化上的冲突是强烈的，如何应对？这就必然成为敦煌人书写自己历史时的主题，被迫穿上吐蕃装的敦煌汉人（包括已归化民）以怎样的形象画进自家的洞窟中，也就不再像从前那样轻松裕如，其严重性甚至关系到民族尊严，关系到家族身份认同。

---

① 敦煌文物研究所《敦煌莫高窟内容总录》，文物出版社，1982年。

② 樊锦诗、赵青兰《吐蕃占领时期莫高窟洞窟的分期研究》，载敦煌研究院编《敦煌研究文集敦煌石窟考古篇》，甘肃民族出版社，2000年，第182—210页。

③ 《总录》划入中唐吐蕃时期的洞窟43窟，又《分期研究》提供的洞窟数56窟，另有中唐时补绘的洞窟25窟，总计81窟。

④ 参见史苇湘《关于敦煌莫高窟内容总录》，《敦煌莫高窟内容总录》，第181页。

⑤ 参见沙武田《莫高窟盛唐未完工中唐补绘洞窟之初探》，《敦煌研究》2002年第3期，第14—18页。

因此供养人的一度"缺席"与再度"出场"就成了吐蕃时期洞窟中的特定历史现象,吐蕃装人物自然也就成为最直观的历史图像。本文的尝试即在解释蕃据时期多数洞窟供养人画像何以会缺席,而在另一些洞窟中蕃装人物又于何时,因何种原因而登场。

一

在讨论敦煌吐蕃装人物之前,有两个概念先作说明。第一个概念是蕃据时期沙州汉人的"归唐情结"。对于这个问题,研究者一般都注意到《新唐书·吐蕃传》、《五代会要·吐蕃传》以及敦煌文书 P.3451《张议潮变文》、《沙州百姓上回鹘天可汗书》等历史文献内容[①],可知沙州在蕃据时期汉人的"归唐情结"仍然坚定,这已得到沙州"玉关起义"事件[②]和归义军历史的证明。晚唐归义军时期敦煌文书《励忠节钞》写本的发现[③],说明"忠节"作为沙州汉人的道德基准在晚唐归义军时期又重新提了出来[④]。第二个概念是石窟功德主的"身份认同"。敦煌的建窟资料说明,蕃据时期营建石窟的主体仍是沙州的汉人,无论是家族窟,还是社邑人窟,功德主以什么身份见于图画,是不得不加以慎重对待的问题。以敦煌陷蕃的形势而论,吐蕃在沙州推行部落制,强制汉人"辫发易服",这时的河西,"居人与蕃丑齐肩,衣着岂忘于左衽"[⑤]。对吐蕃人和对汉人而言,著不著吐蕃服装同样是一件严肃的事情,汉人服饰与民族身份乃至气节等等纠结在一起,如《新唐书·吐蕃传》:"州人皆服臣虏,每岁时祀父祖,衣中国之服,号而藏之。"陷蕃汉人于著装上如此看重,在他们的洞窟壁画中,人物的著装将必定成为"身份认同"的一个主要标志。

说明这两个概念,有助于将下面讨论的吐蕃装人物问题放在蕃据敦煌的历史语境下进行观察。

沙州降蕃(786年)是在经过了十年的抗蕃之后有条件的屈服,这段经历深深地留在沙州人的记忆中,当战事消歇,敦煌归于平静之后,敦煌石窟的营建再次启动。这个时期的敦煌,在吐蕃强令男儿辫发易服的政策之下,被迫穿上吐蕃服装的石窟功德主因其身份认同上的"隐情",选择了放弃供养人画像的传统做法,隐去了身份。这种隐身法,多少是出于趋利避害的策略,既保全忠节,又简便易行,潜台词自然是"归唐情结"与"身份认同"。按莫高窟

---

① 《五代会要·吐蕃传》:"及安禄山犯阙,肃宗在灵武,尽招河西戍卒收复两京,吐蕃乘虚,遂取凉、陇,华人百万,陷于腥膻。开成之际,朝廷遣使还番,过凉、肃、瓜、沙,城邑如故,华人见汉旌使,齐夹道泣诉,问皇帝还念陷番生灵否?"又敦煌文书《沙州百姓上回鹘天可汗书》:"太保弃蕃归化,当尔之时,见有吐蕃节儿镇守沙州,太保见南蕃离乱,乘势共沙州百姓同心同意,穴白趁却节儿,却着汉家衣冠,永抛蕃丑"。(池田温《中国古代籍账研究》,东京大学出版会,1979年,第614页)

② 关于沙州玉关驿户起义,参见姜伯勤《唐敦煌"书仪"写本中所见的沙州玉关驿户起义》,《中华文史论丛》1981年第1辑,第157—170页。

③ 敦煌遗书《励忠节钞》存有多个复写本,编号如 S.1810、S.1441、P.3657、P.5615、P.4059、P.2711、P.4026 等。

④ 参见屈直敏《从〈励忠节钞〉看归义军政权道德秩序的建设》,《敦煌学辑刊》2005年第3期。

⑤ 敦煌遗书 P.3451《张淮深变文》,录文见黄征、张涌泉《敦煌变文校注》,中华书局,1997年,第194页。

壁画供养人的调查统计结果，蕃据前期的洞窟中几乎没有留出画供养人的壁面，壁画内容的安排从一开始就是设计好的，完成后的洞窟后世少有改动，今天所见基本是建窟时的原貌①。供养人画像的"缺席"，并不意味着功德主就此放下了敦煌久已有之的传统做法，另起新样，而是处在异族统治之下的无奈之举。只要条件许可，功德主仍会将自己或家族供养像重新画入洞窟之中。蕃据后期供养人画像的再度登场即说明敦煌的功德主并没有放弃在洞窟中画供养像的传统做法。

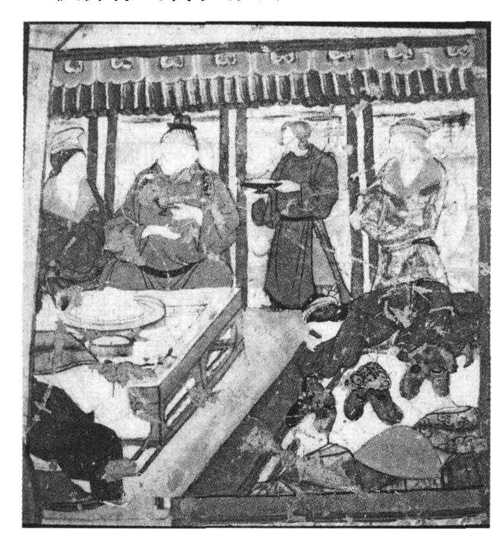


图1 《弥勒变》之婚礼图 榆林窟第25窟

洞窟中绘有著吐蕃装的人物，图像资料可归纳为两类，一类是经变画中的人物，一类是供养人画像。经变画中见有著吐蕃服饰的人物，出现在《维摩变》、《药师变》、《弥勒下生经变》、《涅槃变》、《金光明经变》中（图1、2）。画《维摩变》的洞窟有133、144、159、186、231、236、237、240、359、360窟，共计10窟，在维摩与文殊菩萨论辩的场景中，特别安排有唐朝皇帝与吐蕃赞普的画像。在第44、158窟《涅槃变》的举哀图中，唐朝皇帝和吐蕃赞普及其侍从并肩画在举哀队伍的前列。第154窟南壁《药师变》中有三身著吐蕃装的放生者，《法华变》中画有吐蕃装的舞蹈者，东壁《金光明经变》中有著蕃装的驱象人。在91窟《弥勒变》中也有著吐蕃装的人物。榆林窟第25窟《弥勒变》的婚礼图中，画有著吐蕃装的新郎新娘和侍者像，也有著唐装和吐蕃装的父母及亲友像。著吐蕃装的供养人画像有144、158、205、220附龛、225、237、240、359、361等窟，其中205窟、225窟的蕃装供养人是补绘在盛唐未完成的洞窟之中。

这些蕃装人物的画像何时进入洞窟，是以吐蕃占据河西的政治形势变化及其管制的宽弛程度为条件的，同时也以汉人对吐蕃统治者的接纳和认可程度为前提，少了这些条件，功德主将著吐蕃装的画像放进自己的家窟之中，将被视为丧失气节、有辱家风的不耻行为。形势发生变化的转折点是长庆元年（821年）和长庆二年（822年）分别在长安和逻些（拉萨）举行的唐蕃会盟。以此为分界，唐蕃重续舅甥之好，情形即如唐蕃会盟碑上的誓词："彼此不为寇敌，不举兵革，不相侵谋"，"如斯乐业之恩垂于万代，称美之声遍于日月所照矣。"②从此以后，唐朝与吐蕃之间出现了和平相安的局面，由蕃汉之争开始转为蕃汉之亲，彼此亲善，故藏

① 参见樊锦诗、赵青兰《吐蕃占领时期莫高窟洞窟的分期研究》。

② 此录文为《唐蕃会盟碑》正面盟辞，碑立于唐穆宗长庆三年（823），高478、宽95、厚50 cm，四面刻字，上有碑帽，今存拉萨大昭寺门前。详见王尧编著《吐蕃金石录》，文物出版社，1982年，第3—4页。

地民间有谚语称颂其事:“天空的日月双星,地上的舅甥两王。”[①]重新修好的舅甥关系给河西的形势带来了转机,沙州民情也于此后发生了变化,蕃汉之间原来的对立情绪明显地得到了和解。

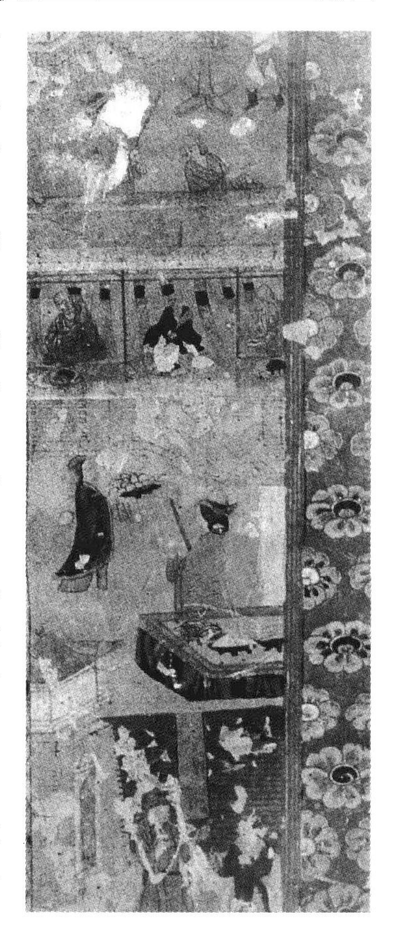


图2 药师变(局部)
莫高窟第154窟

敦煌汉藏文书有百十件这一时期的文书,其中如P.3256《愿文》,P.2255、P.2326《祈福发愿文》,P.2341《燃灯文》,P.2807《斋文》,P.2807《行城文》,S.6315《愿文》,S.2146《罢四季文》等,明确表达了沙州僧俗为蕃汉交好的欢迎态度,有多件文书称颂“使烽飙不举,万里尘清,四邻绝交诤之仇,两国结舅生(甥)之好”(P.2255,P.2326),“遂得一国忻喜,三危康复”(P.2807)的大好形势,并开始表达对吐蕃赞普、太子诸王、国母夫人、论相节儿、都督部落使等的赞美回向。如S.6315《愿文》:“又将殊胜功德,最上福田,奉用庄严我当今神圣赞普,伏愿永垂禅化,四海一家……使两国还好,重圆舅生(甥),四方艾安,保无征战。”[②]词语间不乏真诚恳切。根据对文书相关内容的考订,这些文书写于821年以后的可能性最大[③]。

另一深得敦煌僧俗民心的举动是吐蕃赞普的兴佛,文献中有此期间吐蕃赞普在敦煌倡导佛教的记录,如《汉藏史籍》记载:“(赤祖德赞)在沙州的东赞地方、大海之中、铁树之上修建了千佛寺。”[④]敦煌文书如P.3336《大般若波罗密多经》题跋:“丑年、寅年,赞普新加福田,转大般若经,分诸寺维那律。”又S.3966《大乘经纂要义》题跋:“壬寅年,大蕃国有赞普印信并此十善经本,传流诸州,流行诵读。”[⑤]唐蕃之间的和好以及吐蕃赞普的兴佛举动深得敦煌百姓的认同和赞赏,从敦煌文书和石窟题记中可以看到敦煌汉人对吐蕃统治态度的明显转变。

石窟题记中保留了相关的内容,如洪辩和尚开凿的七佛窟(365窟),造像和汉、藏文题记都保留了下来,藏文题记即称:“圣神赞普弃宿隶赞(即可黎可足)这世……(赞普)宏德(广被),垂念众生……(洪辩)……复此佛殿于水鼠(壬子)年之春(或夏)兴建……木虎(甲寅)年

① 第五世达赖喇嘛著,郭和卿译《西藏王臣记》卷六“惹巴瑾王朝事记”,民族出版社,1983年,第71页。

② 录文见杨富学、李吉和辑校《敦煌汉文吐蕃史料辑校》,甘肃人民出版社,1999年。

③ 陆离《有关吐蕃太子的文书研究》一文对上述文书的内容及年代曾有较详细的分析判断,可参考。文载《敦煌学辑刊》2003年第1期。

④ 陈庆英译《汉藏史集》,西藏人民出版社,1986年,第121-122页。

⑤ S.3966号文书壬寅年应为唐穆宗长庆二年,即822年。P.3336号文书的寅年也应是同一年,其前一年即辛丑年,即长庆元年(821),相对应的吐蕃纪年即可黎可足彝泰七年和八年,是知两件文书所记赞普即主持唐蕃会盟的赤祖德赞。P.3336号文书见黄永武编《敦煌宝藏》第127册,S.3966号见黄永武编《敦煌宝藏》第32册,新文丰出版公司。

仲秋开光承礼。"[①]洪辩俗姓吴，莫高窟有记录他的碑文保存。按《吴僧统碑》，洪辩在蕃据后期升任"大蕃沙门释门都教授"，题记中的水鼠年，即832年，这是洪辩接任敦煌释门都教授之年，据此推测，七佛窟的开凿或与他的升座有关。

洪辩和尚的前任是乾元寺的金炫和尚，莫高窟也有他的功德窟，第155窟西壁龛下留有他的供养题记："前沙州释门都教授乾元寺沙门金炫就此窟内一心供养。"[②]关于金炫和尚，郑炳林考订甚详，他任都教授的时间在825—832年，前后八年[③]。P.4660《前任沙州释门都教授毗尼大德炫者梨赞并序》记述了这位蕃据后期敦煌佛教领袖的事迹，他的职衔也如洪辩和尚一样，是吐蕃赞普可黎可足(815—836年)时期任命的僧官。P.2326是一件与金炫有关的设坛发愿文，愿文即以"奉为赞普圣神，次及法界有情"的回向内容作了篇首题句，石窟题记与文书二者得以印证。

蕃据时期敦煌的寺院僧人也曾为吐蕃赞普延寿而作法事活动，如北图藏敦煌写本月字21号《八婆罗夷经》尾题："令诸州坐禅人为当今神圣赞普乞里提足赞圣寿延长祈祷。"无论是否为出于自愿的祈福，吐蕃赞普已然是敦煌佛教法事活动感恩祈福的主角。也正是在这个时期，敦煌寺庙神祠壁画中出现了吐蕃赞普的画像，敦煌文书S.5448记录下了画吐蕃赞普的事实："(莫高窟)其谷南北两头天王堂及神祠，壁画吐蕃赞普部从。"为吐蕃赞普祈愿和画像，基本反映了唐蕃会盟后敦煌僧俗的态度，政治形势的变化使得吐蕃的统治得以调整，开始能够顺应敦煌的民情，更多利用敦煌的世家豪族参与管理沙州军政和宗教事务，敦煌随之出现相对稳定的局面，经济得到恢复，社会生活与民族关系得以改善，敦煌石窟的营建也于此时变得活跃。似洪辩窟这样的大型洞窟陆续开始营建，第144窟、158窟、231窟、359窟等即是这个时期新建的大中型窟和家族窟，在这些洞窟中，吐蕃赞普及部从的画像至今还能看到，洞窟的营建与文书的年代皆能相互吻合，唐蕃和好是这个时期壁画的主题。这些见诸于文书和壁画中的种种变化，为供养人画像和吐蕃装人物新样进入洞窟准备了条件。

二

吐蕃期洞窟中绘出的蕃装人物新样，主要见于经变人物和供养人两部分图像，著吐蕃装的经变人物一类是插绘在经变故事情节中的普通人物，多是现实生活的如实写照，如前述《药师变》中的放生者，《法华变》中的舞蹈者，《金光明经变》中的驱象人，《弥勒变》婚礼图中的新郎新娘与侍者等等，其身份则是著吐蕃装的汉人。另一类著吐蕃装的经变人物则是吐

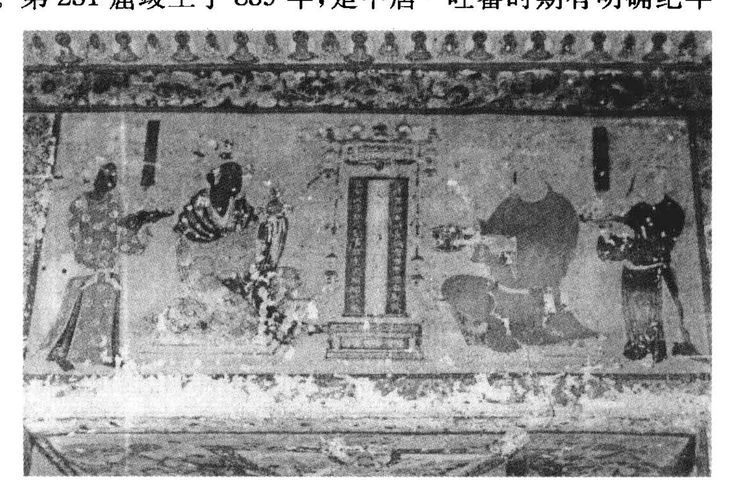
① 365窟藏文题记转录自黄文焕《跋敦煌365藏文题记》，《文物》1980年第7期，第47—49页。

② 莫高窟第155窟因被烟熏黑，窟内原有壁画多被烟尘遮盖，仅南北壁经变画下沿露出少量壁画。金炫墨书题记位于西壁龛正下方，也被烟熏黑，题记清楚，题记框外已看不清画像痕迹。

③ 参见郑炳林《都教授张金炫和尚生平事迹考》，《敦煌归义军史专题研究》，兰州大学出版社，1997年，第542—553页。

蕃赞普及其侍者像，集中出现在《维摩变》和《涅槃变》中，通常与中原的皇帝同时出场。皇帝与赞普的同场现身，画面的语境也就非同一般①。著吐蕃装的供养人像以男像居多，缠头，著翻领开叉的袍服。在家族窟中一般将男女画在相对的壁面上，男著蕃装，女著唐装。家族窟中与蕃装供养人相关的还有另一种供养人像，也属于这个时期新出现的图像，画像的位置在东壁门的上方，男女皆著唐装，为家族先亡父母的邈真像。有意思的是，这三类人物图像在敦煌大族的新开洞窟中都有描绘，而在第 231、359 窟中三种图像同在一窟，形成相对稳定的图像配置，其中的寓意颇值得玩味。以下提取蕃据时期敦煌家族窟中的这三类壁画图像略作分析。

第一类是东壁门上方的先亡父母邈真像，像取夫妇相对胡跪，手持香炉供养的姿势，二像之间有书写邈真像身份名衔的榜题文字。画邈真像于窟门上方不见于之前的洞窟，是新出现的图像格局，所在的位置原都是画佛或菩萨等类题材，这时替换上先亡父母（或祖父母）的邈真画像，还特别将书写名衔的题记框精心设计成先祖祠堂的牌位形制。意图很明显，是藉此表明所画者在家族中的尊长地位。门上邈真像又都著唐装，是以表明其家族的唐人身份②。对于敦煌蕃据时期的家族而言，所建洞窟实际兼有家族祠堂的功能，故这铺画像也就成了家族身份认同的标志性图像。第 231 窟竣工于 839 年，是中唐—吐蕃时期有明确纪年的家族窟，画于门上方阴伯伦夫妇邈真像（图 3），即是窟主阴嘉政的先亡父母，故由窟门上方的夫妇像而知是阴家窟。依此，同期的洞窟第 144 窟、第 359 窟门上都绘有夫妇像，画像的用意完全相同。由 144 窟门上方的索留南夫妇像题记而知是索家窟③。第 359 窟夫妇像虽榜题不存，但经最新辨认窟内北壁下层的石姓男供养人题记而知该窟属敦煌的


图 3　阴伯伦夫妇像　莫高窟第 231 窟

① 参见罗世平《谁主沉浮——莫高窟吐蕃时期维摩变的图式及其语境转换》，《2010 敦煌论坛：吐蕃时期敦煌石窟艺术国际研讨会论文集》，敦煌研究院，2010 年 7 月，第 19—21 页。

② 所见洞窟上方的画像均著唐装，系属家族身份认同的标志性图像。按题记所示，144 窟为索家窟，231 窟为阴家窟，索、阴二姓均为敦煌汉人大族。359 窟门上题记不存，据敦煌研究院沙武田最新辨识窟内北壁下层男供养题记皆为石姓，是知该窟为石家窟，门上唐装的邈真像表明其身份或属汉家，或属归化唐朝的中亚民。

③ 144 窟门上邈真像牌位上的题记现已模糊，伯希和笔记录文："亡夫前沙州……索留南供养/ 索氏愿修报恩之龛供养/ 亡母清河张氏供养"。231 窟门邈真像题记墨迹清晰，录文为："亡考君唐丹州长松府左果毅都尉改/ 亡慈妣唐敦煌录事孙索氏同心供养。"（敦煌研究院编《敦煌莫高窟供养人题记》，文物出版社，1986 年，第 105 页）敦煌文书中见存有该窟功德主阴嘉政 839 年的建窟碑文，即 P. 4638《大蕃故敦煌郡莫高窟阴处士公修功德记》，依功德记知门上所画是其父母的邈真像。父亲阴伯伦曾先后在唐和吐蕃任职，题记上仅书其唐朝的职官名衔，可见阴氏窟身份认同的用心。

石姓家族[1]。

与门上画父母邈真像相关的现象是洞窟的报恩内容，以第231窟最具有代表性。231窟门外原挂有"报恩君亲"的匾额，窟内与父母像同在一壁还绘有《报恩经变》和皇帝与赞普同时在场的《维摩变》壁画，窟额与图像内外配合，表明了阴家建窟的主旨。报恩窟在敦煌并不止阴家一例，第144窟门上索留南夫妇像牌位框题记："索氏愿修报恩之龛供养"，也在清楚地说明该窟的报恩性质。另伯希和检出的敦煌文书P.2991《报恩吉祥之窟记》，是建造"报恩吉祥窟"的专文，文字详细讲述了造窟以报父母恩的内容[2]。按阴家和索家"报恩窟"和文书"报恩吉祥窟"的范例，门上画父母邈真像的第359窟以及晚唐第12、20、138窟似乎也可作为报恩窟来考察。



图4 《维摩变》之吐蕃赞普像 莫高窟第360窟

第二类是经变画中同时出现唐朝皇帝与吐蕃赞普的画像。莫高窟第133、144、159、186、231、236、237、240、359、360窟的壁画《维摩变》以及藏经洞Ch.00350绢画《维摩变》，同时画有吐蕃赞普和汉人皇帝。第186窟画在南壁，第240窟画在西壁龛外的南、北壁，其余的洞窟皆画在东门壁。画面取对称式，文殊菩萨下是唐朝皇帝及其部从，维摩诘下是吐蕃赞普及其部从(图4)，构图沿用初唐以来隔门相对的样式，但换了出场的主角。这种旧图新样的《维摩变》，是唐蕃会盟之后出现的新图样，它提供了重新诠释出场人物身份与经义之间的明确指归。

在场人物的图像配置，有二点值得注意：其一，文殊菩萨与汉人皇帝的组合，图像意在表现正统身份，文殊代表了佛法的正统，皇帝代表了王权的正统。维摩与赞普的组合，则暗示着藩属的地位。可以认为，这是敦煌画工将"归唐情结"与"身份认同"在维摩变图像上所作的巧妙安排。

其二，《维摩变》的中心图像选取文殊问疾，要义在文殊与维摩诘由辩难到息诤，下方是唐朝与吐蕃由交兵到会盟，图像与经义之间因这两个时代主角的在场而对应得更加工稳贴

---

① 参见沙武田《莫高窟吐蕃时期洞窟第359窟供养人画像研究——兼谈粟特九姓胡人对吐蕃统治敦煌的态度》，文载《2010敦煌论坛：吐蕃时期敦煌石窟艺术国际研讨会论文集》，第61—77页。

② 录文参见郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》，甘肃教育出版社，1992年，第330—333页；马德《敦煌莫高窟史研究》，甘肃教育出版社，1996年，第94—96页。

切。第44、158窟《涅槃变》有同样的在场主角，在北壁各国王子举哀的场景中，唐朝皇帝与吐蕃赞普并肩站在各国王子之前，左右皆有侍者搀扶（图5），二者以同等身份举哀，同样表达了这两个时代主角在特定情境下的相会[①]。皇帝与赞普的并列赴会，所提示的唐蕃永修和好的时代主题（或者说是愿景）是显而易见的。壁画图像与同时期敦煌文书对赞普以及下属各级官员的赞词显示出的是同一个指向。

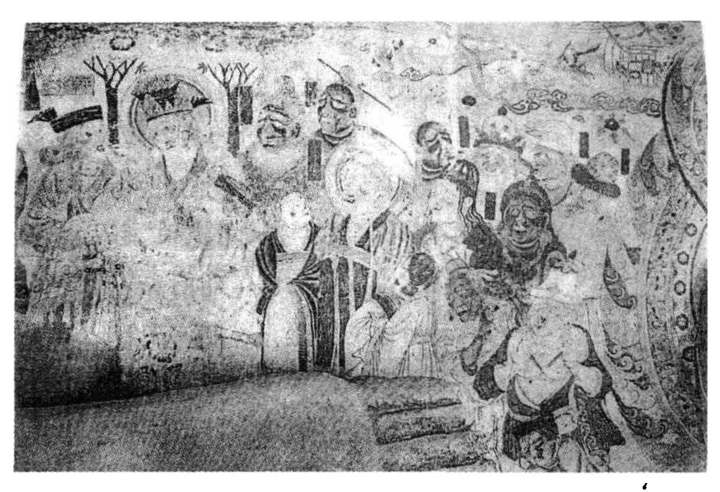


图5 《涅槃变》之皇帝与赞普举哀 莫高窟第158窟

经变画中皇帝与赞普的同时在场，或者还另有一层铺垫，即为著唐、蕃服装的供养人同时出场提供了最正当的理由，同时也尽可能为功德主的唐人身份张目。

第三类图像是供养人画像。现知莫高窟保存有吐蕃装供养人的洞窟有第144、158、205、220附龛、225、237、240、359、361等窟，通常男女相对，男著吐蕃装，女著唐装。在画男女供养人群像行列的家窟中，人物的位置安排，则以东西向为中轴，男供养人位于北边，女供养人在南边，由门壁对称地汇合于西壁龛下。144窟供养人像因年久漫漶，再加后代的部分重绘，已不是最初的原貌，但仍可辨识部分蕃装男像和唐装女像的人物特点。东壁门南侧现存一身女供养人，有题记留存下来，题记清楚写明了供养人的身份，也表明了画像的时间是在蕃据时期。兹将题记移录如下："夫人蕃任瓜州都督仓曹参军金银告身/大虫皮康公之女修行顿悟优婆夷如祥一心供养。"[②]

359窟规模不大，壁画保存较好，留下了可观的蕃装男像与唐装女像的供养人行列，可以作为这个时期家族供养人画像的标准图式。按最新的调查发现，359窟为敦煌的石姓家族窟，男世俗供养人行列中第一身和第六身著唐装，其余皆著吐蕃装（图6）[③]。第231窟西壁龛下现存供养人行列男女皆著唐装，是晚唐、五代时阴家二次重绘的供养人像，最初的供养人画像可能被覆盖在下层。按P.4638《大番故敦煌郡莫高窟阴处士公修功德记》，洞窟竣

① 第44窟是盛唐开凿但未完工的大型中心柱窟，中唐—吐蕃时期进行了整体重绘，涅槃变绘于后甬道西壁，下部大面积剥落，人物形象多处不清，长期未引起注意。《敦煌莫高窟内容总录》对涅槃变人物未作更多记录，樊锦诗、赵青兰《吐蕃占领时期莫高窟洞窟的分期研究》也未将该窟纳入分期之中。2010年7月笔者入窟调查时发现，在该涅槃变各国王子举哀图的前列绘有吐蕃赞普及二虎皮勇士的画像，赞普著翻领白袍，头戴高帽，两侧侍从上身著虎皮，腰间佩刀并蹀躞七事。往里的图像模糊，仅可见帝王头冠，疑即中原帝王像。

② 题记录文据《敦煌莫高窟供养人题记》，第65页。

③ 参见沙武田《莫高窟吐蕃期洞窟第359窟供养人画像研究》，第61—77页。



图 6 莫高窟第 359 窟供养人像

工于 839 年蕃据后期，壁面画有家族男女成员供养像。依当时的情景推测，供养人像也应如 359 窟、144 窟，男著蕃装，女著唐装，不会有例外。220 窟是敦煌大姓翟家窟，蕃据时期仍有开龛的活动，现存窟门外南侧的小龛，按南北相对画蕃装男供养人与唐装女供养人像（图 7），墨书发愿文可辨识“南无药师琉璃光佛观自在菩萨眷属圣□□普二为先亡父母”，功德主写明“清信士敬国一心供养”，也是为先亡父母所做的功德。发愿文中的缺字经比对为“圣神赞普”①，可见愿文与供养人画像皆明确表现出功德主画像的时代特征。

上述敦煌家族窟例中的供养人像有着共同的著装特点，当著唐蕃两种服装的一家人同在一堂，这个空间里的图像语义便具有了“唐蕃一家”的指向，与唐朝皇帝和吐蕃赞普在场的主题相契合，是《唐蕃会盟碑》所称舅甥二主“社稷如一”之盟誓在民间的语义延伸。可以这样认为，是唐蕃会盟的历史契机，解开了开窟者在功德祈愿与身份认同上因吐蕃服装造成的现实困扰与心理纠结，敦煌大族窟不失时机，将时代的主题与民族身份巧妙地调合起来，于是蕃装男像可以正当地画进汉家庙堂，唐装女像亦可以堂皇地绘在壁面，以“唐蕃一家”的面貌向外应对蕃据社会，向内祈福家族功德。



图 7 莫高窟第 220 窟小龛供养人像

蕃据后期著唐、蕃服装供养人的出场，尤其是敦煌大族窟的主导作用带有时代的深刻烙印，在现存洞窟中，新样供养人画像既有敦煌的大姓窟，如翟家窟、索家窟、阴家窟等，也有如补绘在 225 窟的王沙奴夫妇这样的普通功德主。尽管蕃装供养人新样流行的时间不长，但却可以看到在蕃据时期敦煌人的智慧创造，同时也给今天研究敦煌蕃据时期的洞窟留下了营建时间的线索。

三

敦煌中唐的历史，从 786 年被吐蕃攻陷，到 848 年张议潮收复归唐，蕃据敦煌前后 62 年。这期间因唐蕃长庆会盟带来的历史转机，敦煌石窟的营建和洞窟壁画的题材内容前后发生了变化，蕃装人物是其中最具时代特点的图像。

---

① 宁强推测题记中的缺字应为“赞普”，应是。参见 Ning Qiang, *Art, Religion and Politics in Medieval China: The Dunhuang Cave of the Zhai Family*, University of Hawaii Press, 2004.

正是有了这个背景，才有了蕃装人物“缺席”与“在场”的分别，才提供了敦煌画工在会盟之后从容表现皇帝与赞普同时出场的时代语境[1]。作为洞窟分期的历史依据，以821年的唐蕃会盟为分水岭，敦煌吐蕃时期的洞窟可分为吐蕃前期（786—821年）和吐蕃后期（821—848年）。对于吐蕃前后期的洞窟内容，《分期研究》一文有很详尽的分析，文中依据洞窟形制及壁画题材风格所作的洞窟排年为本文的研究提供了很好的参考，笔者在《分期研究》的基础上，通过观察蕃装人物进入洞窟的条件及其图像语境，对蕃装人物进入洞窟的可能时间也有了以下几点认识：

一、敦煌蕃据时期的洞窟以汉人窟为主，长庆会盟以后舅甥结好、唐蕃一家的时代主题解开了石窟功德主在身份认同与吐蕃著装上的现实困扰和心理纠结，这一条件是著吐蕃装的人物画进洞窟的前提，因而蕃装人物属于吐蕃后期洞窟才可能出现的新图样。在洞窟类型和排年分析的过程中，壁画蕃装人物具备相对清晰的时间界限，可以作为判断蕃据敦煌洞窟时间表的稳定指标。

二、蕃据后期敦煌经变画以唐朝皇帝与吐蕃赞普的同时在场，昭示了唐蕃永修和好的时代主题。因有主题的铺垫，画进敦煌家窟中的男女供养人尽可以不加避讳地采用男著蕃装、女著唐装的形象，“身份认同”经过“唐蕃一家”的语义转换不再泾渭分明，时代主题成为壁画图像构成与配置关系的核心。

敦煌大族窟是开起蕃装人物画像风气的“主使型洞窟”，其他普通洞窟属于“效仿型洞窟”。在蕃据时期的敦煌，大族窟引领了蕃装人物新样的时下风尚，成为普通功德主开窟画像的模仿对象。对于吐蕃补绘洞窟中的蕃装人物的时间判断，注意主使型洞窟的图像联系尤为重要。

基于上述的认识，有些在《分期研究》中被放在吐蕃前期的洞窟，如第133、154、155窟，似可考虑放在吐蕃后期；原没有作为考察范围的洞窟，如第186、236窟，也可以纳入到后期的洞窟中。另外，一些保存有蕃装人物图像而没被纳入分期的补绘洞窟，如第44、91、205、220、225窟等，也可以考虑用作分期排年的参照。

余　论

敦煌吐蕃时期石窟是敦煌石窟建造史上的一个特殊时期，前后六十余年，这期间既有新开的洞窟，也有在前代废弃的洞窟中进行的补绘和补塑，当初装饰一新的洞窟，经过历朝历代的改变，今天所获得的信息都不足以复位到原样，损失了不少的内容，例如洞窟中的塑像留下的极少，重要的石窟题记和壁画也有剥落或遮盖，还有后代的补绘和新装，如此种种变动的因素，都成了洞窟分期观察时的眼障。拨开眼障的做法可以有多种，目的在于找到石窟

① 参见罗世平《谁主沉浮——莫高窟吐蕃时期维摩变的图式及其语境转换》，第19—21页。

中相对稳定的年代因素,最终达于客观。目前的分期成果主要是以考古类型学为基础方法的石窟形制考察,辅以题材,参较风格所得出的年代判断[①]。对于敦煌吐蕃时期石窟研究而言,可供观察分析的基础资料主要是洞窟形制和壁画,二者皆有相对稳定的因素,也都有较多变动的成分。二者同在一个空间,彼此虽然相关,但因为使用过程中的人为因素,增多了变数,常有貌合神离的时候,甚至会彼此无关。针对这一情况,吐蕃时期洞窟的分期研究有必要在研究方法上多些思考,多些角度,多些参照,这样我们有可能更贴近历史的原貌。

附:敦煌吐蕃时期洞窟分期研究比较表

<table>
<tr><td>《总录》中确定的吐蕃窟</td><td colspan="5">21、92、93、112、133、134、135、144、151、153、154、155、157、158、159、179、186、188、191、197、200、201、202、222、231、236、237、238、240、258、357、358、359、360、361、365、369、370、447、468、469、471、472、474、475、478、479</td></tr>
<tr><td rowspan="3">《吐蕃占领时期莫高窟洞窟的分期研究》</td><td colspan="2">早期:8世纪80年代至8、9世纪之际</td><td colspan="3">晚期:9世纪初至9世纪40年代</td></tr>
<tr><td colspan="2" rowspan="2">81、93、111、112、132、133、150、151、154、155、181、183、184、190、191、193、197、198、200、201、222、224、447、470、471、472、473、474、475、</td><td colspan="2">前段</td><td>后段</td></tr>
<tr><td colspan="2">136、141、142、143、144、145、147、157、158、159、160、231、232、235、237、238、240、360、363、365、367、368、369、468</td><td>7、358、359、361、</td></tr>
<tr><td rowspan="2">《敦煌中晚唐后壁一龛窟的分期研究》</td><td>第一期早期</td><td>第二期中期</td><td colspan="3">第三期晚期</td></tr>
<tr><td>93、188、197、202、222、370</td><td>154、201、236、200、358、</td><td colspan="3">359、361、240、159、237、231、238、112、367</td></tr>
<tr><td rowspan="2">《六世纪末至九世纪中叶的装饰图案》</td><td colspan="2">建中二年(781)至开成四年(839)</td><td colspan="3">开成四年(839)至大中元年(848)</td></tr>
<tr><td colspan="2">144、157、186、222、231、236、237、238、360、197、369、116、134、135、358、225、384、185、218、386、126、129、188、155、158、191、365、447、475</td><td colspan="3">154、159、201、226、370、180、358</td></tr>
<tr><td rowspan="2">《莫高窟吐蕃时期洞窟龛内屏风画研究》</td><td>第一期8世纪8、90年代前后</td><td>第二期长庆会盟(821年)前后</td><td>第三期长庆会盟前后至9世纪30年代</td><td colspan="2">第四期9世纪30、40年代</td></tr>
<tr><td>134、135、144、468、153、154、155、222、226</td><td>447、93、471、474、475、112、159</td><td>7、369、359、361、360、358</td><td colspan="2">231、238、237、236、240、258</td></tr>
</table>

(此表由成都大学刘颖博士绘制)

(附记:本文属兰州大学教育部人文社科重点基地攻关项目《敦煌吐蕃时期石窟艺术研究》的部分章节,项目批准号(07JJD770102)。)

① 关于敦煌吐蕃时期洞窟的分期,除《总录》和《分期研究》为综合性的研究外,另有以下等专题性研究:薄小莹《六世纪末至九世纪中叶的装饰图案》,《敦煌吐鲁番文献研究论集》第5辑,北京大学出版社,1990年;江琳《敦煌中晚唐后壁一龛窟的分期研究》,《美术史论》1992年第1期;赵青兰《莫高窟吐蕃时期洞窟龛内屏风画研究》,《敦煌研究》1994年第3期。因所用资料的不同,所用的洞窟数量和分期标准也有区别,故在部分洞窟的年代上,意见也不全同,附表于后,请参阅。

再论沙州回鹘国的成立

杨富学

（敦煌研究院民族宗教文化研究所）

一、学界关于沙州回鹘国的争议

沙州回鹘国是否存在，二十年余年来一直是国内外敦煌学界所关注的问题。回鹘集团在沙州的存在，学界早有共识，后来，日本学者森安孝夫经过进一步研究，认为11世纪初或12世纪前半叶沙州存在的回鹘集团应来自西州地区，在实力壮大后曾操纵曹氏归义军政权，并于1023年后取而代之，1052年后彻底统治了沙州①。刘玉权则认为，1030年时，沙州发生了一场突变的政治动乱，结局似乎是沙州回鹘取代归义军曹氏。但1036年西夏统治沙州时，沙州回鹘曾企图推翻西夏在河西的统治，但最终未得实现，不得不退出历史舞台②。

在1988年中国敦煌吐鲁番学术讨论会上，钱伯泉提交了《回鹘在敦煌的历史》一文，文中不仅探讨了甘州回鹘的兴衰及其与归义军的关系，而且还研究了沙州回鹘的强盛及其在敦煌的统治③。接着他又撰《沙州回鹘研究》，认为从9世纪中叶到13世纪末叶，回鹘对敦煌的历史产生过巨大的影响。自1014年曹贤顺为归义军节度使起，至1146年金以边地赐西夏，沙州回鹘附属西夏止，沙州回鹘直接统治敦煌达130余年；自1147年至1226年，沙州回鹘虽附属于西夏，但仍以当地统治者的身份存在了80年④。这里需要指出的是，钱伯泉对沙州回鹘是这样理解的："安西回鹘、龟兹回鹘、沙州回鹘无疑是指同一支回鹘"、"沙州是龟兹回鹘国的统治中心，龟兹回鹘又称沙州回鹘"、"沙州回鹘即龟兹回鹘和撒里畏兀"。此说可称为龟兹回鹘说，该说应是受到森安先生研究成果的影响所致，是西州回鹘说的变种。

1990年，敦煌学国际学术讨论会在莫高窟召开，会上，李正宇提交了《悄然湮没的王

---

① 森安孝夫《ウイグルと敦煌》，山口瑞风编《讲座敦煌》2《敦煌の历史》，大东出版社，1980年，第331--338页；《チベット文字ご书かおたウイグル文佛教教理问答（P. T. 1292）の研究》，《大阪大学文学部纪要》第25卷，1985年，第1—85页；《敦煌と西ウイグル王国》，《东方学》第74号，1987年，第58—74页。

② 刘玉权《关于沙州回鹘洞窟的划分》，《1987年敦煌石窟研究国际讨论会文集·石窟考古编》，辽宁美术出版社，1990年，第1—29页；《略论沙州回鹘与西夏》，《首届西夏学国际学术会议论文集》，宁夏人民出版社，1998年，第168—177页；《沙州回鹘史探微》，《1994年敦煌学国际研讨会文集——纪念敦煌研究院成立50周年·宗教文史卷》（下），甘肃民族出版社，2000年，第1—39页。

③ 《敦煌学辑刊》1989年第1期，第63--78页。

④ 《[甘肃]社会科学》1989年第6期，第101—105页。

国——沙州回鹘政权》一文[①]，笔者提交了《沙州回鹘及其政权组织——沙州回鹘研究之一》一文[②]。李正宇在他的论文中列举了十条证据证明瓜沙曹氏于1036年灭亡后，西夏并未在瓜沙地区建立有效的统治秩序，直到1067年(或稍早于此年，具体时间无法确定。为叙述之便，下文姑且以1067年作为大致的时间坐标)。在这一时期，统治瓜沙地区的实际上是沙州回鹘。笔者则认为，大致自10世纪初开始，沙州回鹘集团的势力就已经逐步壮大起来并逐步控制了沙州，大致于1036年建立沙州回鹘国。同时认为沙州回鹘实际上指的是以沙州为中心，统治着瓜沙地区的那一部分回鹘，与龟兹回鹘并非一码事。它是一个独立的封建割据政权[③]。

接着，森安孝夫发表《沙州回鹘集团与西回鹘王国》一文，除重申其原来观点外，又补充了一些新想法与新资料[④]。综观森安先生的这些论著，其核心观点可归纳为二：其一，至迟在11世纪早期，敦煌地区曾经有过一个回鹘团体(即沙州回鹘集团)，这个团体起初曾操纵归义军节度使曹贤顺，但是从1023年开始，回鹘取代了曹氏，1052年以后彻底统治了沙州；其二，沙州回鹘政治上隶属于西州回鹘。

森安对"沙州回鹘"问题的论述，充分利用了传世史书与敦煌、吐鲁番文献的记载，新意迭出，受到了学术界的广泛关注，尤其对中国敦煌学界影响甚巨，笔者对沙州回鹘问题的关注也本乎此。森安认为1036年沙州被西夏占领，"但应该是西夏暂时战胜瓜、沙、肃三州，不是完全占领了沙州等……如果……认为西夏从11世纪30年代开始或直接或间接统治沙州，那么，要解释沙州回鹘或沙州回鹘时期大量壁画的存在就是不可能的。"[⑤]沙州回鹘是独立于西夏统治之外的政权或集团一说，广受学界认同，也是笔者所接受的。但将沙州回鹘归为高昌回鹘的一支，则是笔者所不敢苟同的。今再作申论。

二、西夏灭沙州归义军史事

西夏灭归义军，占领瓜、沙地区，史书多有记载。最早的记载为北宋康定二年(1041)赵珣所撰《陕西聚米图经》。此书已佚，有关记载，在南宋李焘《续资治通鉴长编》卷一一九景祐三年十二月条有引述：

---

① 《1990年敦煌学国际研讨会文集·史地语文编》，辽宁美术出版社，1995年，第149—174页。

② 《1990年敦煌学国际研讨会文集·史地语文编》，辽宁美术出版社，1995年，第175—200页。该文写成于20年前，此后学界对沙州回鹘的研究逐步深入，尤其是森安孝夫先生对本文的批评，今天回过头来看，可以发现，当时确有不少欠妥之处，其中既有见解偏颇之误，也有误解史料处，更有材料的疏漏，有待进一步改进和完善，这里不能一一详举。但凡内容与今文有出入乃至抵牾者，均以今文为准，特此说明。

③ 参见 Yang Fu-hsueh, "On the Sha-chou Uighur Kingdom", *Central Asiatic Journal* 38.1, 1994, pp.80-107；杨富学、牛汝极《沙州回鹘及其文献》，甘肃文化出版社，1995年，第9—21页。

④ 森安孝夫《沙州ウイグル集団と西ウイグル王国》，《内陆アジア史研究》第15号，2000年，第21—35页；Idem, "The Sha-chou Uighurs and the West Uighur Kingdom", *Acta Asiatica* 78, 2000, pp.28-48.

⑤ 森安孝夫《沙州ウイグル集団と西ウイグル王国》，第31页，注18。

《聚米图经》谓元昊既屠牦牛城，筑凡川会，诱胁唃氏诸部酋豪，厮罗因二子猜沮，徙居历精城。元昊无吐蕃之患，始再举兵攻回纥，陷瓜、沙、肃三州。

接着李焘又言："与《实录》附传先后不同，今从附传，但取诱胁酋豪事，增入之。"李焘撮合《陕西聚米图经》与《实录》的记载而谓：

赵元昊……私改广庆三年曰大庆元年。再举兵攻回纥，陷瓜、沙、肃三州，尽有河西旧地。将谋入寇，恐嘉勒斯赍制其后，复举兵攻兰州诸羌，南侵至马衔山，筑城瓦蹑，凡川会，留兵镇守。[①]

易言之，李焘参考了赵珣《陕西聚米图经》，但认为赵珣所言元昊攻打吐蕃嘉勒斯赍（即唃厮罗）及陷瓜、沙、肃的时间先后上与《实录》附传有出入，但他采用了《实录》附传之说。然仔细咀嚼赵珣与李焘的说法，其实二者之间并无矛盾。可以看出，元昊在"将谋入寇"归义军时，因担心嘉勒斯赍制其后，故先攻之，然后才"再举兵"攻瓜、沙、肃三州。否则，"将谋入寇"一语就失去了对象。值得注意的是，赵珣仅言西夏"陷瓜、沙、肃三州"，却没有"尽有河西旧地"一语，此语当为李焘所加。

这些文献都将西夏攻陷瓜、沙、肃三州的时间系于景祐三年（1036）十二月，应无可疑。但在三州之前却冠以"回纥"之号，学界则有不同的理解。过去一般认为是史书误将归义军政权称作"回纥"了。近期学界则提出新的见解。一种意见认为，这一现象说明"瓜、沙、肃三州已属'回纥'"[②]。另一种意见将之归结为归义军政权回鹘化的结果[③]。二种意见看似不同，其实并不矛盾。李焘《续资治通鉴长编》卷一一七景祐二年十二月条载"元昊遣苏奴儿将兵二万五千攻唃厮啰"，自注云："正传云，子罗败，遂取瓜、沙、肃三州，误也。瓜、沙、肃三州自属回纥，不与唃厮啰接，今删去。"按照李焘之意，前人所谓元昊于景祐二年占领瓜、沙、肃三州之说是不对的。根据他的解释，当时瓜、沙、肃三州显然属于回鹘。易言之，回鹘当时已成为沙州的主宰，归义军政权已名存实亡，沙州归义军节度使曹贤顺在入辽朝贡时，常以"沙州回鹘"自居，即证明了这一结论。

值得注意的是，曹贤顺本为汉人，归义军政权也自然是汉人政权，那么何以被辽朝封作"沙州回鹘敦煌郡王"呢？乍看起来，令人费解。其实，如果了解归义军晚期兼事辽、宋之策略，也就不难理解了[④]。这种称呼的出现，正是对当时辽与沙州历史关系的如实反映。至11

① 《续资治通鉴长编》卷一一九景祐三年十二月条。
② 汤开建《甘州回鹘余部迁徙及与西州回鹘之关系》，《新疆社会科学》1984年第3期，第87页。
③ 陆庆夫《归义军晚期的回鹘化与沙州回鹘政权》，《敦煌学辑刊》1998年第1期，第21页。
④ 苏莹辉《瓜沙曹氏兼事宋、辽颠末》，《大陆杂志》第63卷第6期，1981年，第13—16页；收入《瓜沙史事丛考》，台湾商务印书馆，1983年，第98—107页，

世纪初期,敦煌及其周围地区在很大程度上已回鹘化了,而归义军政权由于内乱外患,处于风雨飘摇之中。为了得到回鹘的支持,曹贤顺不得不更弦易张,在某些场合下自称回鹘,以博取回鹘的认同。但是,有一现象颇值得重视,即曹贤顺采用回鹘一称,只用于对辽朝的交往。而同一时期,当曹贤顺与宋交聘时,即不用"沙州回鹘"之号。如:

大中祥符七年(1014)四月,以归义军兵马留后曹贤顺为本军节度使,弟贤惠为检校刑部尚书,知瓜州归义军掌书记。①

天圣元年(1023)闰九月二十二日,归义军节度使曹贤顺贡乳香、硇砂、玉。②

曹贤顺入宋称归义军节度使,入辽则称"沙州回鹘敦煌郡王",这使人不难推想,曹贤顺使用"沙州回鹘"称号之主旨完全在于讨取辽朝后族回鹘述律氏的欢心,意欲通过回鹘这一纽带,以寻求辽朝统治者的支持。

如所周知,辽代的帝王均出耶律氏,为契丹族,但皇后则多出回鹘述律氏③。辽朝先后出现过九位皇后,其中可以确定出自回鹘述律氏家族的就有八位,分别为:1. 太宗靖安皇后萧氏,小字温,淳钦皇后弟室鲁之女,生穆宗;2. 世宗怀节皇后萧氏,小字撒葛只,淳钦皇后弟阿古只之女,生景宗;3. 景宗睿智皇后萧氏,讳绰,小字燕燕,北府宰相思温女;4. 圣宗仁德皇后萧氏,小字菩萨哥,睿智皇后弟萧隈因之女。统和十九年(1001),册为齐天皇后;5. 圣宗钦哀皇后萧氏,小字耨斤,淳钦皇后弟阿古只五世孙;6. 圣宗仁懿皇后萧氏,小字挞里,钦哀皇后弟萧孝穆之长女;7. 道宗宣懿皇后萧氏,小字观音,钦哀皇后弟枢密使萧惠之女;8. 天祚皇后萧氏,小字夺里懒,宰相萧继先五世孙。另有一人族出不详,但也不排除出自同一家族的可能④。

辽代的后族势力很大,自始至终与皇权密切相关。她们在皇帝健在时直接参予国政,甚至执掌兵权,在皇帝死后掌管国柄,带有浓重的母系氏族社会印痕,她们的思想意识与态度对辽朝国策的制定都有很大影响。述律氏的回鹘情结,成为联结回鹘与上京密切关系的纽带。

因为辽朝后族萧氏均为回鹘后裔,故对回鹘怀有一种特殊的感情。在辽都上京设有专门接待回鹘商旅、使者的回鹘营。《辽史》卷三七《地理志一》记载:

南城谓之汉城,南当横街,各有楼对峙,下列井肆。东门之北潞县,又东南兴仁县。

① 《宋会要辑稿·蕃夷五》之三。

② 《宋会要辑稿·蕃夷七》之二二;《宋史》卷九《仁宗纪》(中华书局,1977年)虽言及此次朝贡,但文甚略,且系之于十一月。

③ Karl A. Wittgogel and Feng Chia-sheng, *History of Chinese Society. Liao (907—1125)*, Philadelphia, 1949, p. 94.

④ 关于上述后妃的历史活动与贡献,可参见孟凡云、陶玉坤《辽代后妃参政现象考略》,国际华文出版社,2001年。

南门之东回鹘营，回鹘商贩留居上京，置营居之。西南同文驿，诸国信使居之。驿西南临潢驿，以待夏国使。

可见，皇城是契丹最高统治者的居住之所，皇城之南的汉城，是契丹贵族之外其他各族人等居住的区域。回鹘营设在南门之东。另外，汉城西南门设有同文馆，以接待宋朝、西夏的往来使节。宋、夏均为大国，只设同文馆一处接待，回鹘非大国，却独设回鹘营，可见其地位之特殊。由此而推想曹贤顺"沙州回鹘"之称的真正用意，则昭然若揭了。

沙州最后一次以归义军节度使名义入贡中原发生于天圣元年，此后沙州亦曾于天圣八年十一月、九年正月二度贡宋，但都未著遣使人。各种迹象表明，归义军政权至迟到天圣元年尚一脉未绝。此后，归义军政权尽管在史书中销声匿迹，但也没有沙州发生政变或改朝换代的记录，故我们还不能断定归义军政权已彻底消亡了。既有可能彻底消亡，也可能名存实亡，无论如何，都可以说沙州当时已成为回鹘的天下。

西夏于 1036 年攻陷了敦煌，学术界一般以此年为西夏正式统治敦煌之始。能够印证这一观点的，除《续资治通鉴长编》卷一一九的记载外，还有如下几条证据。

其一，初刊于南宋绍兴年间署名于宋人曾巩的《隆平集》谓："至曩霄（即元昊）破瓜、沙、肃三州，遂尽得河西之地。"尽管《隆平集》是否为曾巩所撰，学界一直有疑，但该书的影响却很大，李焘《续资治通鉴长编》卷一一九所谓西夏"尽有河西旧地"之说即来源于此。

其二，南宋彭百川《太平治迹统类》卷七谓："[景祐]三年十二月，赵元昊……再举兵攻回纥，陷瓜、沙、肃三州。"不言西夏尽有河西，应是接受《陕西聚米图经》之说。

其三，《续资治通鉴长编》卷一二〇景祐四年十二月条在记载西夏国之疆域时称：

赵元昊既悉有夏、银、绥、静、宥、灵、盐、会、胜、甘、凉、瓜、沙、肃，而洪、定、威、怀、龙皆即旧堡镇伪号州，仍居兴州。

这一记载说明，在西夏所据有的十九个州中，是包括瓜州和沙州在内的。

类似的记载又见于《宋史·夏国传》和宋人李埴（1161—1238）著《皇宋十朝纲要》。前者所载与《续资治通鉴长编》卷一二〇景祐四年十二月条基本一致，后者则称在西夏"举兵攻兰州诸羌，侵掠至马衔山"后，占有夏、银、绥、静、宥、灵、盐、会、胜、甘、凉、瓜、沙、肃等十四州之地，其中即有瓜州和沙州。

三、1067 年前西夏未有效统治敦煌说

上述诸记载是 1036 年说的基石。若仅就这些记载而论，西夏领有瓜、沙二州当无疑问。但问题是这些记载大都是南宋及以后时代的著作，是对百年前史事的追述。而与 1036 年时

代较近的文献,却和上述记载有较大的出入。如上文引述的赵珣《陕西聚米图经》,完成于康定二年,其中仅言西夏陷瓜、沙、肃,却没有“西夏尽有河西”之语,易言之,称西夏于1036年以后即统治河西之说,缺乏与沙州回鹘同时代或时代较近的记录。

如所周知,史料的原始性,是治史的重要原则。一般情况下,与所述时代越近者,可信度就越高;时代越远,可信度就越低。由此原则出发,我们需要挖掘与1036年时代最为切近的史料,从中探讨历史的真相。

从敦煌、瓜州等地出土的文物、壁画资料及石窟题记等因素看,西夏虽于1036年攻占了包括敦煌在内的河西走廊西端,却看不到西夏曾在这里建立过有效统治的确切证据,但有迹象表明,直至1067年之前,西夏并未能对那里实施有效的统治。笔者之所以这样说,是基于以下史实的。

首先,我们看到,自景祐四年(1037)至皇祐四年(1052),沙州多次(至少有11次)向西夏的对手宋朝朝贡。《宋史·沙州传》说:“自景祐至皇祐中,凡七贡方物。”说明在西夏占领敦煌后的短短十五六年时间中,沙州回鹘贡宋多达7次。然而,从历史文献的记录来看,实际上还不止7次,至少应有11次之多。现列述于下:

1.[景祐]四年正月九日,沙州遣使、副使杨骨盖靡是贡玉牛、黄棋子、褐绿黑皮、花蕊布、琥珀、乳香、硇砂、梧桐律、黄矾、名马。①

2. 景祐四年六月,沙州大使杨骨盖(或作杨骨盖靡是)、副使翟延顺入贡。②

3. 康定元年四月,沙州遣人入贡方物。③

4.[康定]二年二月,沙州遣大使安谔支、副使李吉入贡。④

5.[康定]二年十一月十五日,北亭可汗奉表贡玉、乳香、硇砂、名马。⑤

6. 庆历二年(1042)二月,沙州北亭可汗王遣大使密、副使张进零、和延进、大使曹都都、大使翟入贡。⑥

7.[皇祐二年]四月八日,沙州符骨笃末似婆(娑)温等来贡玉。⑦

8.[皇祐二年]十月,沙州遣人来贡方物。⑧

9. 皇祐三年十月,沙州来贡方物。⑨

---

① 《宋会要辑稿·蕃夷七》之二五。

② 《宋会要辑稿·蕃夷五》之三。

③ 《宋会要辑稿·蕃夷五》之三。

④ 《宋会要辑稿·蕃夷五》之三。

⑤ 《宋会要辑稿·蕃夷七》之二六。

⑥ 《宋会要辑稿·蕃夷五》之三。

⑦ 《宋会要辑稿·蕃夷七》之二八。又见《蕃夷五》之三、《玉海》卷一五四、《续资治通鉴长编》卷一六八皇祐二年四月八日条。

⑧ 《宋会要辑稿·蕃夷五》之三。《宋史》卷十二《仁宗纪四》系于十二月。

⑨ 李攸《宋朝事实》卷一二。

10. 皇祐四年正月癸巳，龟兹国、沙州并遣使入贡物。[①]

11.［皇祐四年］十月十二日，沙州遣使来贡方物。[②]

这些使臣中既有回鹘人，如符骨笃末似婆温、杨骨盖靡是(或作杨骨盖)、密等，也有汉人，如李吉、张进零等，而且还有其他民族，如安谔支，很可能是粟特人的后裔。不管是回鹘人、汉人还是其他人，都是当地统治者所派遣。说明沙州是处于相对独立地位的，而且是亲宋的。换言之，与宋对立的西夏很自然地便可理解为回鹘的对手。

其次，在1036年以后三十年的时间内，有不少当时人之言论述及瓜沙地区，其中都透露出瓜、沙二州不属于西夏的信息。这些言论都见录于文集或史册，没有经过后世史学著作的重新加工，堪称可以信赖的第一手证据。现以年次罗列于下[③]。

1. 宝元二年(1039)，元昊上表自夸夏国在西疆的威势："臣偶以狂斐，制小蕃文字，改大汉衣冠，革乐之五音为一音，裁礼之九拜为三拜。衣冠既就，文字既行，礼乐既张，器用既备，吐蕃、达靼、张掖、交河，莫不服从。"[④]这里不无虚夸成分，如"交河"(即西州回鹘)，终夏一世，并未入于西夏，只是在天盛五年(1153)以后二者间曾发生过朝贡关系[⑤]。但也并非全不可信，如张掖早于1028年即已被西夏所占，其北的达靼入于西夏也在情理之中。至于吐蕃，称其服从，也可以说得过去，如兰州，先为吐蕃董戬所有，西夏在攻瓜沙肃三州前，恐唃厮罗制其后，"复举兵攻兰州诸羌"，并占领之，"绝吐蕃与中国相通路"[⑥]。值得注意的是，其中未提到瓜沙地区，表明这一地区当时未归西夏，甚至连一般的朝贡关系都不存在，否则就可以言之"服从"了。

2. 康定元年四月，宋大理寺丞秘阁校理石延年曾建言要联络瓜、沙回鹘，"使犄角兴师以分贼势(指西夏)"[⑦]。可见沙州回鹘尚有一定实力，而且尚可与西夏抗衡，可见当时沙州并不在西夏之手。

3. 康定二年，沙州镇国王子上书宋廷，言称"自党项破甘凉，遂与汉隔"[⑧]。仅言因西夏破甘凉而隔断了自己与宋朝的联系，不言沙州其地被西夏所占，明显可以看出，沙州独立于西夏统治之外。

4. 庆历二年十月戊辰，御史中丞贾昌朝上书献制夷狄之策。他说："今夷狄荡然与中国通……宜度西戎诸国，如沙州、唃厮罗、明珠、灭藏之族，近北如黑水女真、高丽、新罗之属，旧通中

① 章如愚《山堂考索后集》卷六四《财赋门・四夷方贡》，中华书局，1992年，第870页。
② 《宋会要辑稿・蕃夷七》之二九。
③ 参见李正宇《悄然湮没的王国——沙州回鹘国》，第165—169页。
④ 《续资治通鉴长编》卷一二三宝元二年春正月条。
⑤ 吴广成撰《西夏书事》卷三六："［天盛五年］夏五月，畏吾儿国来献。畏吾儿居伊州外，见夏国日盛，遣使献方物。"
⑥ 《续资治通鉴长编》卷一一九景祐三年十二月条
⑦ 《续资治通鉴长编》卷一二七康定元年四月丁亥条。
⑧ 《续资治通鉴长编》卷一三一庆历元年四月甲申条。

国,今为二虏远隔,可募人往使,诱之来朝。"①贾昌朝把沙州看作是如同唃厮罗、女真、高丽一样的独立政权,只是因被"虏"(西夏)所隔才不与中原王朝通贡。显然,沙州当时不属西夏。

5. 庆历三年十一月,右正言知柬院孙甫上书言:"自元昊拒命,终不敢深入关中者,以沙州、唃厮罗等族素所不附,虑为后患也。"②孙甫之言,明确反映沙州不为西夏所有,因其不附西夏,成为西夏的后患之一,严重牵制了西夏势力,使其不敢入侵关中。

6. 北宋庆历八年(一说四年)间成书的《武经总要》一书的记载。该书在叙述当时的西夏疆域时,是这样记载的:"德明死,子元昊康定初复叛,遂封夏国以绥怀之,今有夏、银、绥、宥、灵、会、盐、兰、胜、凉、甘、肃十二州地。"③说明西夏疆域在庆历八年时仅及肃州(今甘肃酒泉市),而未包瓜、沙二州在内。这也是很能说明问题的记载。

其三,在敦煌石窟的题记和出土文书中,一直未发现1036年至1070年这段时期的西夏纪年,却可以看到北宋的年号。如莫高窟第444窟窟檐外北壁题记云:

庆历六年丙戌岁十二月座夏神写窟记也。④

庆历六年为北宋年号,此时距西夏1036年攻占瓜沙已历10年。如果说不见西夏纪年"并非属于敦煌一地独有的特殊现象,而是全国出土的西夏文献的共有现象"的话⑤,那么,在西夏占领敦煌十年后,北宋年号何以仍然会在这里出现呢?显然不能说西夏此时已对敦煌实行了有效统治。

通过对莫高窟壁画和题记的研究,学界有人提出,至迟于1073年,西夏即开始有效地统治了敦煌⑥。此说得到了学界的赞同,但具体始于何年,由于史料所限,前贤多不论及。莫高窟中最早出现的有明确西夏纪年题记的洞窟是444窟。在窟檐门南柱内侧用汉文墨书写有:"天赐礼盛国庆二年师父□□……盖以重佛……"⑦。天赐礼盛国庆是西夏立国后第三代国主李秉常的年号,二年即相当于1071年。自此以后,敦煌诸石窟中的西夏纪年题记才逐步繁多起来。西夏纪年取代宋朝纪年表明西夏到这时才有效地控制了敦煌地区,而宋对敦煌地区的影响力则逐步消失。而瓜州呢?它之归属西夏可能要比沙州更早。现存的西夏文文献"瓜州审判档案"残卷,为惠宗天赐礼盛国庆元年(1070)至二年的瓜州民事审理案卷,它记录了西夏瓜州官吏对一件因商贾买卖牲畜、交换缯帛而引起的侵夺伤害案的审理过程⑧。

---

① 《皇朝文鉴》卷四五。又见《宋名臣奏议》卷一二三及《续资治通鉴长编》卷一三八。
② 《续资治通鉴长编》卷一五四庆历三年十一月条。
③ 《武经总要》卷一八下《西藩地理》,文渊阁四库全书本。
④ 敦煌研究院编《敦煌莫高窟供养人题记》,文物出版社,1986年,第169页。
⑤ 刘玉权《再论西夏据瓜沙的时间及其相关问题》,《敦煌研究》1993年第4期,第70页。
⑥ 冈崎精郎《タングート古代史研究》,东洋史研究会,1972年,第274—275年。
⑦ 敦煌研究院编《敦煌莫高窟供养人题记》,第168页。
⑧ 王静如《引论》,《北平图书馆馆刊》第4卷第3号"西夏文专号",1932年,第24—32页。

西夏官吏对普通的民案如此认真，说明此年之前西夏就已重占了瓜州，并已在那里设置了西夏的官府机构，进行着有效的统治。

那么，西夏对瓜沙地区的统治是何时确立的呢？史无明载。这里且看司马光于治平四年(1067)九月二十四日的上疏，文曰：

> 俟百官既举，庶政既修，百姓既安，仓库既实，将帅既选，军法既立，士卒既练，器械既精，然后陛下之所欲为。复灵夏，取瓜沙，平幽蓟，收蔚朔，无不可也。①

司马光既言“取瓜沙”，说明瓜沙二地此时必落于西夏之手。从归义军政权统治者张氏、曹氏，乃至回鹘，都是中原王朝的盟友，倘使瓜沙此时尚在回鹘之手，宋朝是不会以之为攻取目标的。至于西夏有效统治瓜沙的具体时间，因史无明文，不得而知。但敦煌莫高窟藏经洞曾发现有治平元年以后的写卷——《神仙粥食方》(编号 P.3810)，该方将薯蓣改称山药，据考，是为了避宋英宗赵曙之名讳而改②。这一现象表明，西夏占领沙州的时间应在治平四年或此前不久，但不会早于治平元年③。

四、沙州回鹘国成立诸证

既然西夏于 1036 年击灭沙州归义军政权，而此后三十年西夏又没有对瓜沙地区行使有效的统治，那么，这段时间沙州地区由何人统辖呢？我们的回答是沙州回鹘。

1036 年，元昊攻瓜、沙、肃三州，遭到回鹘军队的抵抗。西夏虽击溃回鹘军队，攻占了瓜、沙、肃三州，但并未将其彻底消灭。不久，沙州回鹘的残部就开始了对沙州的反攻。《续资治通鉴长编》卷一三一庆历元年四月甲申条载：

> 徙秦凤路副部署、知秦州、定国[军]留后曹琮为陕西副都部署，兼经略安抚缘边招讨副使……琮欲诱吐蕃犄角图贼(贼，指西夏)，得西州旧贾，使谕意。而沙州镇国王子遣使奉书曰：“我本唐甥，天子实吾舅也。自党项破甘凉，遂与汉隔，今愿率首领为朝廷击贼。”上善琮策，故使副[陈]执中，寻加步军副都指挥使。(原注：琮本传载此二事皆不得其时，今附见，更须考之。除步军副帅乃五月己巳，今附见。)

从李焘原注得知，沙州镇国王子上书的确切时间大致在庆历元年(康定二年)四月之前不久。

① 司马光《司马光传家集》卷四一《论横山疏》。原注：“治平四年九月二十四日上。”

② 谭真《从一份资料谈藏经洞的封闭》，《敦煌研究》1988 年第 4 期，第 36—39 页。

③ 李正宇《悄然湮没的王国——沙州回鹘国》，第 170—171 页。

“镇国”,回鹘文写作 el tutmïš,可见于在敦煌出土的回鹘文文献 P.3049 卷背①及吐鲁番出土的回鹘文木杵铭文 T Ⅲ②中。至于回鹘文文献中的 el tutmïš 与沙州镇国王子之间有无关联,则于史无征,书此存疑。其中的“王子”,回鹘文作 Tegin,意为可汗的弟弟或子弟,译音特勤或的斤,常用于王号(见后),但这里似乎非为王号,应予注意③。沙州镇国王子自称为唐天子之外甥,意在表明自己与中原王朝的特殊关系,实际上反映了回鹘最高统治者急于恢复与中原王朝政治交往联系的迫切愿望。有唐一代,曾先后有三位真公主,即肃宗女宁国公主、德宗女咸安公主、宪宗女太和公主与回鹘首领和亲,极大地密切了唐与回鹘间的联盟关系④。回鹘西迁后,这种特殊关系仍为后世回鹘人所认可。《宋史》卷四九〇《回鹘传》载:

先是,唐朝继以公主下嫁,故回鹘世称中朝为舅,中朝每赐答诏亦曰外甥,五代之后皆因之。

这些事实说明,沙州镇国王子无疑应是回鹘首领,他可能是在抵抗西夏的过程中以功而获“王子”称号的,为古代回鹘地方首领常见称号,如《宋史》卷四九〇《回鹘传》载贺兰山有回鹘么罗王子、邈拿王子,《宋会要辑稿·蕃夷四》载合罗川(今额济纳河)有“回鹘第四次太子”,这里的王子、太子都为回鹘地方首领无疑。再结合沙州镇国王子言称“今愿率首领为朝廷击贼”一语,他肯定是沙州回鹘军队的最高统帅。敦煌回鹘文遗书 Or.8812-116 中出现有天王回鹘汗(täŋri ellig uyγur xan)一词⑤,抑或有可能指的就是他,只是尚无材料确证之。在沙州镇国王子统治时期,为了与宋通好以共同对付西夏,曾多次遣使入贡宋朝:

[景祐]四年正月九日,沙州遣使、副使杨骨盖靡是贡玉牛、黄棋子、褐绿黑皮、花蕊布、琥珀、乳香、硇砂、梧桐律、黄矾、名马。⑥

景祐四年六月,沙州大使杨骨盖(或作杨骨盖靡是)、副使翟延顺入贡。⑦

康定元年四月,沙州遣人入贡方物。⑧

---

① 杨富学、牛汝极《沙州回鹘及其文献》,第 222—225 页。

② F. W. K. Müller,“Zwei Pfahlinschriften aus den Turfanfunden”, *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, *Phil. -hist. Klasse*, Berlin, 1915, S. 6.

③ 类似的例子见酒泉文殊山石窟元回鹘文《重修文殊寺碑》(1326 年立),第 5 行有 Nom Tas Taysï,依对应的汉文碑,知为喃答失太子之音译(见耿世民、张宝玺《元回鹘文〈重修文殊寺碑〉初释》,《考古学报》1986 年第 2 期,第 257、264 页)。《元史》中多次提到此人,其身份为豳王(第三代),不曾为太子。

④ 刘义棠《回鹘与唐朝婚姻关系及其影响研究》,《维吾尔研究》(修订本),正中书局,1997 年,第 377—433 页;崔明德《中国古代和亲史》第 12 章《唐与回纥的和亲》,人民出版社,2005 年,第 322—349 页。

⑤ 《沙州回鹘及其文献》,第 109—110 页。

⑥ 《宋会要辑稿·蕃夷七》之二五。

⑦ 《宋会要辑稿·蕃夷五》之三。

⑧ 《宋会要辑稿·蕃夷五》之三。

然而到康定二年十一月，当沙州再次入贡时，遣使者已换为“沙州北亭可汗王”了。史载：“[康定]二年十一月十五日，[沙州]北亭可汗奉表贡玉、乳香、硇砂、名马。”①翌年，该汗再次遣使入宋朝贡：“庆历二年二月，沙州北亭可汗王遣大使密、副使张进零、和延进、大使曹都都、大使翟入贡。”②这里的“沙州北亭可汗王”，既有可能是“沙州镇国王子”加冕之号，即“天王回鹘汗”的另一个称号，也有可能是一位新可汗的称号，无法确认。如果是后者，那就说明沙州回鹘的第一任可汗“天王回鹘汗”已于康定二年十一月以前即薨亡了，由“沙州北亭可汗王”继立。“沙州北亭可汗王”在位时，仍很注意发展与宋朝的通贡关系。从他继位到皇祐四年(1052)间，沙州回鹘又有四次入贡于宋。其中，最后一次发生在皇祐四年十月十二月③。此后即不见再入贡事。估计可能此后不久，“沙州北亭可汗王”即薨亡了，另有一新可汗继任。当时，由于中原地区宋、辽、夏三方时常发生战争，夏多次战败，自顾不暇，更无力西顾，使沙州回鹘消除了最大的威胁。于是，新可汗便继绝了与宋的通贡关系。

沙州既于1036年陷于西夏，那么，是何时归于回鹘之手呢？各种史籍未见明确的记载，但从沙州于景祐四年春开始向宋朝贡一事看，回鹘人重占沙州当在这一年稍前，因为这一年正月九日，沙州回鹘曾遣使副杨骨盖靡是来宋朝贡④。自此以后直到皇祐四年十月，16年沙州即曾8次向宋入贡，足证这些年间西夏并未真正统治到沙州，否则就不会发生这些入贡之事。因为当时西夏和宋正处于激烈的冲突之中，如果西夏果真控制了沙州，那么就不可能允许回鹘单独入宋朝贡了。尤其值得注意的是，这一时期沙州出使中原使者之民族成分与以前相比发生了很大的变化，正使多非汉人，如：

1. 景祐四年正月的“副使杨骨盖靡是”⑤
2. 景祐四年六月的“大使杨骨盖(或作杨骨盖靡是)、副使翟延顺”⑥
3. 康定二年的“大使安谔支、副使李吉”⑦
4. 庆历二年的“大使密、副使张进零、和延进、大使曹都都、大使翟”⑧
5. “[皇祐二年]四月八日，沙州符骨笃末似婆(娑)温等来贡玉。”⑨

其中的杨骨盖靡是(或作杨骨盖)、符骨笃末似婆温、大使曹都都等皆非汉族人名。“靡是”二字，很可能是回鹘人名中常出现的后缀-miš/-mïš之对音；娑温，即回鹘文 Saŋun(将军)之对音；都都即都督，回鹘文作 Tutuq，均为回鹘官号，由此可推测以上三人均为回鹘人。安谔支

① 《宋会要辑稿・蕃夷七》之二六。
② 《宋会要辑稿・蕃夷五》之三。
③ 《宋会要辑稿・蕃夷七》之二九。
④ 《宋会要辑稿・蕃夷七》之二五。
⑤ 《宋会要辑稿・蕃夷七》之二五。
⑥ 《宋会要辑稿・蕃夷五》之三。
⑦ 《宋会要辑稿・蕃夷五》之三。
⑧ 《宋会要辑稿・蕃夷五》之三。
⑨ 《宋会要辑稿・蕃夷七》之二八。

很可能为粟特人的后裔,李吉虽为汉人,但原为甘州回鹘的旧僚,常代表甘州回鹘出使中原,归沙州回鹘后仍充任外交使节。庆历二年所遣大使密,也非汉人。密,可能为密禄(密六)之省。密禄(密六),回鹘语作 Biruq,为回鹘官号,系相国之意。副使翟延顺、大使翟的族属也值得关注。敦煌写本 P.2962《张议潮变文》言:"[大中]十一年八月五日,伊州刺史王和清差走马使至云:'有背叛回鹘五百余帐,首领翟都督等回鹘百姓已到伊州侧。'"[①]《册府元龟》卷九七六《外臣部·朝贡五》载:"天福三年五月,回鹘朝贡使都督翟全福并肃州甘州专使僧等归本国,赐鞍马、银器、缯帛有差。"从他们担任都督一职来判断,翟氏应系回鹘重要组成部分之一。在甘州回鹘中,多见翟姓充任大使,如:

> 景德四年(1008),[甘州]夜落纥遣僧翟大秦来献马十五匹,欲于京师建佛寺。[②]
>
> [大中祥符]四年正月,甘州进奉使翟符守荣等请从祀汾阴,从之。[③]
>
> [天圣二年五月,甘州回鹘可汗王]遣使都督翟信等十四人来贡马及黄湖锦、细白氎。[④]

如果说翟是敦煌大姓,故有多人出任大使的话,对甘州回鹘就不适用,因为在甘州,翟姓则非为大姓,况且翟符守荣显然非为汉名。正反两方面的证据使人相信,沙州翟姓大使的身份亦应为回鹘人。这些现象都足以表明,当时瓜沙地区的统治者非回鹘莫属。

除了上文所列各种直接证据外,还应该注意以下两个方面的旁证资料。

第一,敦煌石窟图像资料。沙州回鹘国时期,佛教信仰极盛,当时回鹘上层贵族把修建佛寺、开凿洞窟、在石窟壁上绘画视作一种功德,因而,在敦煌莫高窟、西千佛洞和瓜州榆林窟中可以见到不少的回鹘洞窟,至今仍存有 23 个洞窟,其中莫高窟 16 窟、西千佛洞 5 窟、榆林窟 2 窟。

在莫高窟第 409 窟中,男窟主的装束完全是回鹘风俗的,身穿圆领窄袖盘龙纹袍,腰束带,著靴,头戴云镂冠,面型丰圆,眼似柳叶,高鼻,嘴角上翘,手持香炉。身后八名侍从,头戴毡冠,身穿圆领窄袖短袍,著靴,手持伞、扇、弓、剑、盾、铁笊篱等[⑤]。这些都与吐鲁番柏孜克里克石窟及吉木萨尔北庭西大寺中的回鹘可汗、贵族画像中的那种装饰极为相似,显然该窟窟主当系回鹘可汗或贵族身份[⑥]。

---

① 王重民等编《敦煌变文集》上,人民文学出版社,1984 年,第 117 页。

② 《宋会要辑稿·蕃夷四》之三。

③ 《宋会要辑稿·蕃夷四》之五。

④ 《宋史》卷四九〇《回鹘传》,第 14117 页。

⑤ 万庚育《莫高窟、榆林窟的西夏艺术》,《敦煌研究文集》,甘肃人民出版社,1982 年,第 323 页;刘玉权《关于沙州回鹘洞窟的划分》,第 12—23 页。

⑥ A. von Le Coq, *Chotscho: Facsimile-wiedergaben der wichtigeren Funde der ersten Königlich preussischen Expedition nach Turfan in Ost-Turkistan*, Berlin, 1913, Taf. 30a;中国社会科学院考古研究所编著《北庭高昌回鹘佛寺遗址》,辽宁美术出版社,1991 年,图版八六,图 1。

在瓜州榆林窟中也有与此身份差不多相当的男回鹘窟主画像。如榆林窟第39窟前室甬道南壁中的第一、二身画像就很引人注目。第一身头戴三尖冠,著圆领窄袖赭色大团花长袍,腰带上佩有解结锥、短刀等。第二身则头戴毡冠,身着绿色小团花长袍,其服饰、面态、体型均与第一身基本相同。二人中间还有持杖侍者。在与其相对的北壁上,有与柏孜克里克王后像基本相同的女供养人像①。这些回鹘可汗、贵族画像的存在,也从侧面印证了沙州回鹘王国的存在。

第二,沙州回鹘国政权组织形式的存在。由于汉文史料记载匮乏,而敦煌莫高窟藏经洞出土的回鹘文写本数量虽不少,但难以确定其时代,而且有些很有可能来自西域或其他地区,无法直接引为沙州回鹘史的确切证据,只能作为时代明确的汉文史料的辅证。按照这一标准衡量,敦煌回鹘文写本中出现的回鹘官号,如可汗(qaγan)、王子(Tegin,特勤)、都督(Tutuq)、将军(Saŋun)、达干(Tarqan)、刺史(Čigši)、柱国(Tiräk)、于迦(Öga 谋士)、塔雅乌(Tayaγu 内侍)、大使、啜(Čor)、伊纳尔(Ïnal)、伊难奇(Ïnanč)、伯克(bäg)等,数量虽众,但大多不能充当研究沙州回鹘国职官制度的证据,只有可汗、王子、都督(都都)、将军(娑温)、大使(使、副使)等少数几种官号因见于汉文史料,时代明确,含义清楚,堪充沙州回鹘国存在的力证。

在沙州回鹘政权中,可汗(qaγan)是最高统治者。"可汗"称号本出柔然,后来吐谷浑、突厥亦借用之。但突厥存在着大、小可汗之别,回鹘与之不同,可汗名号一尊,不容二号并立。即使在回鹘汗国灭亡,其部众四散之际,各回鹘集团仍然共尊同一位可汗。当时西迁至安西(今新疆天山南部地区)的回鹘首领庞特勤,拥众二十万,是离散回鹘诸部中势力最强盛者,但由于向南迁入唐境的回鹘乌介已被立为可汗,所以庞特勤不称可汗而仅称"叶护"。叶护(Yabγu)者,回鹘语中为"大臣"之意。《新唐书》卷二一五《突厥传》载:

> 及其破灭(指漠北回鹘汗国溃败),有特庞勒居焉耆,称叶护,余部保金莎领,众至二十万。

文中的"特庞勒"显系"庞特勤"之误。会昌六年(846),乌介可汗被杀,其弟遏捻被部众拥立为汗。遏捻可汗亲率余众依附于室韦。大中二年(848),遏捻可汗仅率妻、子等九骑夜逃,不知所终,在此情况下,"其别部庞勒(即庞特勤)先在安西,亦自称可汗"②。后来,回鹘复国无望,各部独立,有势力者自相称雄,遂出现了安西回鹘可汗(西州回鹘可汗)、甘州回鹘可汗等名目,"沙州北亭可汗王"的出现,就是这一背景的产物。

可汗之子弟曰"特勤"(Tegin),亦即"王子","沙州镇国王子"是。在"沙州北亭可汗王"

① Le Coq, *Chotscho*, Taf. 30b.

② 《资治通鉴》卷二四八大中二年正月条。

之前，此人应是沙州回鹘的最高统治者，在敦煌回鹘文写本中出现的 täŋri ellig uyγur xan "天王回鹘汗"或许就是他的称谓，亦未可知。

都督，回鹘文作 Tutuq 或 Totoq，借自汉语，为统军之职。在《宋会要辑稿》所记庆历二年二月沙州北亭可汗王所遣沙州朝贡使者中即有"大使曹都都"[①]。这里的"都都"实即"都督"之异写。从有关文献看，在甘州回鹘王国中，都督常充任外使，如《册府元龟》卷九七六《外臣部·褒异三》："乾化元年(911)十一月，丙午，以回鹘都督周易言为右监门大将军同正。"《旧五代史》卷一三八《回鹘传》：天成四年(929)，甘州回鹘"又遣都督掣拨等五人来朝，授掣拨等怀化司戈，遣令还蕃。"这一传统有可能对沙州回鹘产生影响。在敦煌出土回鹘文写本中，"都督"一词出现的频率甚高，S.3853 载：

1. [hiuan-?]tsuïntaqï la totoq oγlï arslan saŋun
2. bu qutluγ warxar kirü tag-intim burxan-
3. lar küčbasut berzün esän tükäl
4. toquz on yašayur tarï atam-qa burxan
5. küčiŋä öz äwkä tägmäz bolzum

1. [悬]泉的罗都督之子阿尔斯兰将军
2. 我祈求进入这有福的寺院，愿
3. 佛陀给予力量和帮助！愿佛陀
4. 保佑我九十岁的老父亲无恙！
5. 保佑我自己的家庭平安。[②]

文中的悬泉即今甘肃瓜州县南破城子，天宝年间已置镇，并有镇使与长史之设，归义军时期为二州六镇(后增为八镇)之一，故有都督之设。回鹘文文献称都督的儿子阿尔斯兰也位居"将军"之职。如果该文献反映的是沙州回鹘国的情况，那么，沙州回鹘国中当还有"将军"之设。按一般常理父职大多高于子职来推断，在沙州回鹘国中，都督的官位当高于将军。

将军，回鹘文写作 saŋun，在汉文史料中，该词常被音译作"娑温"、"相温"等。如《旧五代史·回鹘传》有"副使达奚相温"、"监使末相温"。《宋史·回鹘传》则作"娑温"。皇祐二年四月，"沙州回鹘遣使者符骨笃末似婆(娑)温至宋贡玉"[③]。其中的"符骨笃末似娑温"，在李焘《续资治通鉴长编》卷一六八作中"普克多木萨本"。"萨本"者，盖"娑温"之异写。

大使一职，在敦煌回鹘文写本中未见对应词，但多见于汉文文献，如：

① 《宋会要辑稿·蕃夷五》之三。
② 《沙州回鹘及其文献》，第 205—206 页。
③ 《宋会要辑稿·蕃夷五》之三。

景祐四年六月，沙州大使杨骨盖(或作杨骨盖靡是)、副使翟延顺入贡。[1]

[康定]二年二月，沙州遣大使安谔支、副使李吉入贡。[2]

庆历二年二月，沙州北亭可汗王遣大使密、副使张进零、和延进、大使曹都都、大使翟入贡。[3]

同时出现的还有"使"与"副使"等，如景祐四年正月九日，沙州遣使、副使杨骨盖靡是至宋贡方物[4]。以往沙州朝贡使团之首领一般称"使头"[5]。而甘州回鹘、龟兹回鹘之贡使则往往使用"大使"、"副使"之称谓[6]。如：

景德元年九月，甘州回鹘夜落纥遣进奉大使、宣教大师宝藏、副使李绪……百二十九人来贡。[7]

[天圣元年]五月二十九日，甘州可汗王夜落隔[通顺]遣使副王阿葛支、王文贵贡方物。[8]

景祐四年六月，[龟兹回鹘]遣大使李延贵、副使李沙州入贡。[9]

神宗熙宁四年九月，[龟兹回鹘]遣大使李延庆、副使曹福等入贡。[10]

"大使"、"副使"二称号在沙州的出现，也表明了沙州政权的回鹘性质。

五、西州回鹘说驳议

森安先生一直坚持西州回鹘统治沙州之说，其立论依据，归纳起来，主要有三。其一，"沙州北亭可汗"中的"北亭"即高昌回鹘王国的夏都"北庭"。此前，日本学者多主此说[11]。森安引安部健夫之说，认为："北亭即北庭，11 世纪北亭可汗王肯定是西回鹘王国的可汗，不然，也是与他有直接关系的人[12]。然而，在笔者看来，"北亭即北庭"之说大有可商榷的余地。

① 《宋会要辑稿·蕃夷五》之三。
② 同上。
③ 同上。
④ 《宋会要辑稿·蕃夷七》之二五。
⑤ 郑炳林、冯培红《唐五代归义军政权对外关系中的使头一职》,《敦煌学辑刊》1995 年第 1 期,第 17—28 页。
⑥ 李正宇《悄然湮没的王国——沙州回鹘国》,第 153 页。
⑦ 《宋会要辑稿·蕃夷四》之三。
⑧ 《宋会要辑稿·蕃夷七》之二二。
⑨ 《宋会要辑稿·蕃夷四》之十五。
⑩ 同上。
⑪ 藤枝晃《沙州归义军节度使始末》(三),《东方学报》第 13 卷 1 号,1942 年,第 70、74 页;冈崎精郎《タングート古代史研究》,第 273 页;安部健夫《西ウイグル国史の研究》,京都,1955 年,第 490 页。
⑫ 森安孝夫《ウイグルと敦煌》,第 332 页。

如果北亭＝北庭，那么，何以要在“北庭”前加“沙州”二字？这位可汗，究竟是沙州可汗？还是北庭可汗？抑或兼领沙州、北庭二地之可汗？假设沙州兼领北庭，出现“沙州北庭（北亭）可汗”之名号自然符合常理。但从历史实际看，这种假设完全不可能成立。若是北庭兼领沙州，那么，“沙州”应在“北庭”之后，而非相反。这些说明，把北亭理解为新疆吉木萨尔县的北庭既没有道理，也不符合事实①。北庭本为唐方镇名。唐玄宗先天元年（712）始设北庭都护府，治所在今新疆吉木萨尔县城北12公里处破城子，贞元六年（790）地入吐蕃。9世纪中叶回鹘西迁，北庭一带成为高昌回鹘王国的夏都，但回鹘从未采用“北庭”这一汉名，而是以本民族名 biš balïq（别失八里，意为“五城”）称之，如吐鲁番出土回鹘文《玄奘传》题跋载：

ymä qutluγ uluγ twqač ilintä üč arïlïγ nom ötgürmiš huilip taïsï ödig alïp twqač tïlïnča yaratmïš kintsung wapšï atlγ nomčï ačarï kingürtmiš o yana twqač tïlïtïn biš balïq-liγ sïngqu säli tutung yangïrdï türk tïlïntïn äwirmiš bodïstw taïto samtso ačarïnïng yorïγ-ïn uqïtmaq atlγ tsï ynčuin tigmä kwi nom bitig

时幸福的、伟大的桃花石国中有慧立大师者，洞澈三藏，受教著为桃花石文，名叫彦悰法师者扩展之，又别失八里人胜光法师都统再由桃花石文译为突厥文。②

“别失八里”之名同样也见于敦煌出土早期回鹘语摩尼教文献（P.3071卷背第17行）中③。很难想象，一个回鹘人从不使用的地名，如何会用来作为可汗的称谓。所以，将北庭理解为北亭是完全站不住脚的。那么，沙州回鹘之北亭究竟为何意呢？有可能是敦煌地区的某一地名，也有可能为其他意义，目前尚不能给出圆满答案。

其二，在吐鲁番出土的回鹘文木杵铭文（编号：IB4672）第5行中有“沙州将军”一称：

1. y(ä) mä qutatmïš qutluγ topraγ qutluγ bičin yïl-qa ödrülmïš ädgü ödkä qutluγ qoluqa

2. toquzunč ay tört otuz-γa purva pulguni yultuz-qa kün ai t(ä)ŋritäk küsänčig kürtlä yaruq

3. t(ä)ŋri bög[ü] t(ä)ŋrikänim(i)z köl bilgä t(ä)ŋri ilig-niŋ orunγa olurmïš ikinti yïliŋa biz üč ärdini-kä

4. aγčnïsïz ävrilinčsiz süzük küŋül-lük upasanč t(ä)ŋrikän tigin silig tärkän qunčuy t(ä)črim

---

① 李正宇《悄然湮没的王国——沙州回鹘国》，第157页。

② 冯家昇《回鹘文写本〈菩萨大唐三藏法师传〉研究报告》，《冯家昇论著辑粹》，中华书局，1987年，第378—379页；耿世民《回鹘文玄奘传第七卷研究》，《民族语文》1979年第4期，第250页。

③ 杨富学、牛汝极《沙州回鹘及其文献》，第212页。

5. upasï külüg ïnančsaču saŋun

1. 在吉祥的土猴年中，在一个择定的吉时良辰

2. 九月二十四，张宿星座，如日月之神一般的、期待的、英俊的、光明之

3. 神——我们贤明的博学者就坐阙·毗伽天王之位的第二年，我们对三宝

4. 坚定不移，怀着永不放弃"三宝"的春节信念。优婆夷天特勤、思力达干、公主殿下和

5. 优婆塞俱禄·伊难支沙州将军。[①]

从该文献可以看出，高昌回鹘有"沙州将军"之设。此外，在吐鲁番出土的另一件木杵文书（编号为T Ⅲ）中，提及高昌回鹘的疆域"东自沙州，西至斿赤拔塞干"[②]。学界遂有人据此认定西州回鹘曾领有沙州[③]。森安孝夫亦接受此说。德国学者毕丽兰（Lilla Russell-Smith）就该铭文进一步论述说：

该铭文对这一问题的研究有几点很重要。它表明在11世纪的最初10年，回鹘在沙州拥有了相当的势力，那里有沙州的回鹘将军。此外，铭文发现于高昌，表明西州与沙州回鹘间有着密切的联系。还有一点也很重要，即铭文证明沙州回鹘人参与了吐鲁番地区佛教寺院的兴建。[④]

然而，凭此铭文而认定西州统治沙州是很危险的，很难经得住推敲。

IB4672 木杵文书写于土猴年（戊申年），具体年代，学界一般推定为948年。当时，沙州统治者为曹元忠（944—974），正当沙州归义军政权的盛期，西州如何能够统治沙州呢？敦煌出土的与归义军有关的汉文史料极为丰富，未见任何一件文献稍稍有沙州接受西州统治的迹象，也说明当是西州统治沙州说的子虚乌有。森安先生明了这一点，遂有如下议论：

当然，若"沙州将军"仅为虚衔，抑或是住沙州之外交使节或军事顾问之类官衔，对沙州没有实质性统治意义，情况若果如此，则认定戊申年为948年当属适宜。倘使在西回鹘上层统治阶级中有"沙州将军"官衔，则可说明西回鹘确实统治了沙州。那么，这个

① Müller, "Zwei Pfahlinschriften aus den Turfanfunden", S. 4；森安孝夫《ウイグル仏教史史料としての棒坑文书》，《史学杂志》第83卷4号，1983年，第39—40页。

② Müller, "Zwei Pfahlinschriften aus den Turfanfunden", S. 26；杨富学《高昌回鹘王国的西部疆域问题》，《唐代的历史与社会》，武汉大学出版社，1997年，第571页。

③ 岑仲勉《吐鲁番木柱刻文略释》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第12本，1947年，第117—119页。

④ Lilla Russell-Smith, *Uygur Patronage in Dunhuang. Regional Art Centres on the Northern Silk Road in the Tenth and Eleventh Centuries*, Leiden/Boston, 2005, p. 71.

戊申年，即应推至1008年以后了。[①]

易言之，“沙州将军”是虚衔或者实职，在森安先生那里是不能肯定的；文书的年代，同样也不能得到肯定。以此作为西州统治沙州的证据，显然缺乏力量。

退一步说，即使把文书时代推至1008年以后，同样也不能仅凭高昌回鹘有“沙州将军”之设而得出实际统治沙州的结论。因为至晚从麴氏高昌国时期始，其统治者名号中便常出现类似的职衔，如麴坚、麴嘉、麴光、麴宝茂、麴乾固等人的职衔中便都有“瓜州刺史”一职，而事实上却从来就不曾统治沙州。同样，辽朝也设有“沙州刺史”、“归义军节度使”，而沙州地区也从未受辽朝节制。据此推测，“沙州将军”很可能应为虚衔，有可能是沿袭旧习而来的。当然，我们还不能排除这样一种可能，即“沙州将军”是实职，但是管辖范围仅及沙州归义军政权管辖不到的沙州西部地区。T Ⅲ回鹘文木简言西州回鹘疆域“东自沙州”，但是否包括沙州是不明确的，或起沙州西部边界，或包括沙州西部，未可知也。但绝不可能管辖到沙州中心区域。

森安先生立论的第三条证据来自石窟壁画，认为今日敦煌地区保存的壁画，尤其是供养人像，酷似新疆柏孜克里克石窟西州回鹘洞窟里的供养人像，“这进一步证明了两地之间的联系”[②]。若言沙州与西州回鹘壁画之间存在着联系，则完全可信，毋庸置疑，因为，不管西州回鹘还是沙州回鹘，都继承了漠北回鹘汗国时期的文化传统，在西迁后，同样也都皈依了佛教，而且皆以汉传佛教为主要信仰，汉地石窟艺术对二地回鹘佛教艺术的影响是既深且巨的。但应该看到，若依此证明西州回鹘曾统治过沙州，那就误入歧途了。最明显的一点是，莫高窟第409窟的男性回鹘供养像身穿锦缎长袍，上有团龙纹图案，随从侍者所捧为象征权力的权杖，团扇上也绘着双龙纹。在等级森严的中国古代社会，这种纹饰和仪仗只有最高统治者才有资格享用。

而柏孜克里克男性供养人则身着红色织锦长袍，未见穿团龙纹长袍或以龙纹来装饰衣冠。在柏孜克里克石窟第31窟回鹘供养人画像下方有朱书回鹘文题记3行：

1. t(ä)ngrikän il tutmïš älp ärslan toqul(?) to[nga?].
2. tigin ügä tär(?)kän tigin il toγrïl bäg(?)[ning?]
3. t(ä)ngrikän körki bu ärür.

此为勇猛之狮统治全国的九姓之主全民苍鹰侯回鹘Tegin之像。[③]

---

① 森安孝夫《ウイグルと敦煌》，第333页。

② 森安孝夫《沙州ウイグル集团と西ウイグル王国》，《内陆アジア史研究》第15号，2000年，第25页。

③ 阿尔伯特·冯·勒柯克、恩斯特·瓦尔德施密特著，巫新华译《新疆佛教艺术》(上)，新疆教育出版社，2006年，第229页。

读其文，观其像，显然为回鹘王室成员之供养像，勒柯克称其为"回鹘贵族供养人"[①]。由于题记中出现有 Tegin 一词，其词义一般指可汗的弟弟或儿子，这种解释当不无道理。但有一点似乎应当注意，Tegin，早期文献一般音译特勤，元代文献多做的斤，其本义固然有可汗弟弟或儿子意，但常用作回鹘王之名号，如高昌回鹘王国的建立者为庞特勤；有元一代，有名可考的回鹘亦都护计 16 人，其中名字中有"的斤"二字的就有 9 人，即巴尔术阿而忒的斤、萨伦的斤、玉古伦赤的斤、马木剌的斤、火赤哈尔的斤、纽伦的斤、雪雪的斤、朵儿的斤、伯颜不花的斤等[②]。可见，仅依 Tegin 一词认定该画像不具备回鹘王之身份，恐怕未必。

此外，在吉木萨尔北庭高昌回鹘佛寺遗址 S105 殿中，我们可见到确切的回鹘亦都护供养之像，题名曰：

> kün ay t(a)ngrilär……täg……il tutmïš ö……arslan bilgä……. [tangri]däm ïduq körki bu ärür
>
> 此为像日月一样的……持有国家的……阿厮兰毗伽[睿智]神圣亦都护之像。[③]

该回鹘王身穿黄色圆领窄袖长袍，与《宋会要辑稿·番夷四·龟兹》所载回鹘王"戴宝装冠，著黄色衣"的记载完全吻合。但与莫高窟回鹘王之画像迥然有别。

近期，艺术史专家贾应逸与侯世新合作，对敦煌莫高窟的回鹘壁画，尤其是第 409 窟的回鹘王供养人像，与高昌回鹘王的供养人像进行了比较研究，得出了如下结论：

> 明显地可以看出莫高窟第 409 窟的回鹘王及其王妃的供养像与柏孜克里克，甚至北庭西大寺，即西州回鹘（或称高昌回鹘）的供养人像有着十分明显的区别，表明两者并非一个政权。西州回鹘王与沙州回鹘王虽然都是回鹘族政权的国王，但他们的服饰制度差别很大，说明他们不是一个统一的国家政权……可以说明高昌回鹘没有统辖到沙州，高昌回鹘和沙州回鹘都是各自独立的政权。[④]

艺术史研究的成果也表明敦煌石窟中回鹘王供养像与高昌回鹘的不同，证明二者为各自独立的政权，否定了森安先生的假定。

这些都清楚地表明，沙州回鹘是独立于高昌回鹘王国之外的一个地方政权。

---

① 《新疆佛教艺术》(上)，第 228 页。

② 程溯洛《高昌回鹘王国亦都护谱系考——西域时代回鹘史札记》，《西北史地》1983 年第 4 期，第 13—23 页。

③ 中国社会科学院考古研究所编著《北庭高昌回鹘佛寺壁画》，辽宁美术出版社，1990 年，第 82 页。

④ 贾应逸、侯世新《莫高窟第 409 窟与高昌回鹘供养人像比较研究》，《敦煌壁画艺术继承与创新国际学术研讨会论文集》，上海辞书出版社，2008 年，第 515—516 页。

六、史料辨析

通过上文的论述，可以看到，目前学界对西夏于1036年攻占沙州没有异议，但对1036年至1067年间沙州由谁统治的问题则形成了两种截然不同的观点。一种意见认为自1036年以后西夏便领有瓜沙二州，另一种意见则认为西夏于1036年攻灭了归义军政权后，但未能建立起有效的统治，不久就让位于回鹘的统治，直到1067年西夏重占沙州。

两种完全不同的说法都是于史料有据的，而且这些史料大都为学界所共知，那么，何以还会得出这种大相径庭的结论呢？我认为产生歧异的原因主要在于古代史书记载的角度不同。

《续资治通鉴长编》、《宋史·夏国传》、《皇宋十朝纲要》等史书明确记载1036年以后西夏即占有了河西走廊全境。至于西夏占领河西的具体过程，这些文献都未予具体的叙述，体现出的是一种笼统的史观。我们不妨仍以1036年说的立说之本，即李焘《续资治通鉴长编》的记载为例。该书卷一一九景祐三年十二月辛未条写道：

> 赵元昊自制蕃书十二卷，字画繁冗，屈曲类符篆，教国人纪事悉用蕃书。私改广庆三年曰元大庆元年。再举兵攻回纥，陷瓜、沙、肃三州，尽有河西旧地。

李焘自注云：

> 《聚米图经》谓元昊既屠牦牛城，筑凡川会，诱胁唃氏诸部豪酋，厮罗因二子猜沮，徙居历精城。元昊无吐蕃之患，始举兵攻回纥，陷瓜、沙、肃三州。

《聚米图经》，全称《陕西聚米图经》，系赵珣于北宋康定二年所撰，惜早已失传。从李焘的引述看，该书仅言元昊曾"举兵攻回纥，陷瓜、沙、肃三州"，但无"尽有河西旧地"一语，后者显然是李焘所加。综合正文与注文，可以将该条记载归纳为五层递进关系，即制蕃书→改元→削弱吐蕃→攻回纥→完全占领河西。这些都是西夏史上的大事，非一时所可完成者，但李焘均将之系于景祐三年十二月辛未条。足以说明李焘记载的这段文字是很笼统的，旨在叙述事件的结果，而非具体过程，其中景祐三年陷瓜沙具有标志性意义，故系事于此年。如果这一推测非误，那么，李焘所谓元昊"尽有河西旧地"之年就不一定非指1036年不可了。

综上所述，可以看出，对《续资治通鉴长编》、《宋史·夏国传》、《皇宋十朝纲要》等著作的作者来说，西夏确于1036年攻占了瓜沙，推翻了那里的统治者——曹氏归义军政权，故在西夏人心目中，他们无疑已经拥有了对瓜沙二州的统治权。后来尽管曾一度让位于回鹘的统治，但时间并不长。所以，从某种意义上来说，瓜沙二州始终可以说是西夏的领土，故《续资

治通鉴长编》、《宋史·夏国传》、《皇宋十朝纲要》等史书的记载应该说是正确的，只是其说法显得过于笼统而已，因为其主旨概述而不在于一一明确列述西夏于何时占领了何州。恰如正史所载："夏之境土，方二万余里。"[①]"东尽黄河，西界玉门，南接萧关（今宁夏同心县南），北控大漠"[②]，幅员相当广大。这一疆域的形成决非一蹴而就，而是逐步发展形成的，史书在记载时却未斤斤于具体过程，而直书其结果。同样道理，上述史书在记载西夏对瓜沙的控制时，也是只记 1036 年西夏占领瓜沙，而未详载西夏曾一度失去二地之事，毕竟时间不长，仅有 30 来年。与之相反，古代史书及敦煌等地发现的考古资料对 1036—1067 年间沙州回鹘的活动的记载是具体的，其中既有时间，也有地点和具体人物，更有事件的起因与过程，故而可以说，这些记录反映的才是可信的历史事实。

（附记：本文为教育部哲学社会科学研究重大课题攻关项目"百年敦煌学史研究"（批准号 07JZD0038）阶段性成果。）

① 《宋史》卷四八六《夏国传》，第 41028 页。

② 吴广成撰，龚世俊等校证《西夏书事校证》，甘肃文化出版社，1995 年，第 33 页。

唐五代俗讲中之高座考论

郑阿财

（南华大学文学系暨敦煌学研究中心）

一、前　言

唐代佛教全盛，“讲经”活动风行，随着因应不同对象的发展而有僧讲、尼讲与俗讲的分别。“俗讲”是从正式讲经衍生而来，对象为在家俗众，容有讲稿或纪录，只是后世不传。至于寺院讲经活动的具体实况也少有纪录流传，一般史料及佛教载籍纵有述及，亦仅为笼统大要且缺乏系统，更无实证。

1900年敦煌莫高窟藏经洞发现大批的写卷，其中保存有多种唐五代的讲经文。这些发现提供了我们研究佛教俗讲的宝贵资料，也使佛教俗讲的问题受到学界的瞩目。除了俗讲经文文本的校录、文体组织的析论外，更有对“俗讲”进行历史考源与仪式之探究。其中，向达《唐代俗讲考》一文[①]，历引圆仁《入唐求法巡礼行记》、《乐府杂录》、《资治通鉴》……等杂书、传记，以为今敦煌写本所录诸讲唱文及唐代俗讲之本，并考论唐代寺院中之俗讲、俗讲仪式、俗讲话本及俗讲文学之起源与式微，为敦煌变文理论奠定良好的研究基础，对敦煌变文研究发展贡献良多。

向氏此文除爬梳文献载籍，勾勒出唐代寺院的俗讲轮廓，特别是援引宋元照《四分律行事抄资持记》、入唐日僧圆仁《入唐求法巡礼行记》“赤山院讲经仪式”、“新罗一日讲仪式”、法藏敦煌卷子P.3849以论述俗讲仪式外，对于俗讲仪式中的“高座”虽未加细论，但也提示了唐苏鹗《杜阳杂编》及晋谢康乐《山居赋》注等有关记载。

顾“高座”乃俗讲时之法师与都讲之座具，源自正式讲经，而有所发展。高座之设置既关系到俗讲之职司，也涉及俗讲经文中押座文属性之解读。今适逢纪念向达教授诞辰110周年，因不揣浅陋，尝试结合佛教文献、传世典籍、敦煌写本文献与壁画图像，并参考日本古寺院保存之高座实物，以考论唐五代佛教讲经座具的实况及其相关意涵。

① 向达《唐代俗讲考》，《燕京学报》第106期，1934年，第1—13页；修订稿刊于《文史杂志》第3卷第9、10期，1944年；此据《唐代长安与西域文明》，三联书店，1957年，第294—336页。

二、佛教高座的起源与发展

(一)佛典中有关高座的使用

"高座"也作"高坐"。佛教所谓的"高座",系指说法、讲经、说戒时所设置较通常席位为高的床座,也就是讲经说法者所坐之床座。因为高于听讲者,所以称为"高座"。

至于佛经中记载释迦牟尼的坐处,一般称为"师子座"。姚秦凉州沙门竺佛念译《出曜经》卷一便云:"捷疾利根,众德备具,普集一处,便与阿难敷师子高座,劝请阿难使升高座。已升高座,便问阿难:如来最初何处说法。"①而后佛弟子说法座处也习以为称。

据《大智度论》卷七的解释说:"是号名师子,非实师子也。佛为人中师子,佛所坐处,若床若地,皆名师子座。"②"师子"即"狮子",盖佛教以为"佛为人中师子",所以称佛所坐之处为"狮子座"。可见称佛座处为师子座,又为表示对佛陀地位的崇高,合称之为"师子高座"。佛陀坐"狮子座"以转法轮,因此,之后凡佛教讲经说法者所坐的位子也称"狮子座"、"狮子高座",或迳称之为"高座"。

佛教传入中国,寺院中佛、菩萨的台座以及高僧说法时的坐席也袭称"狮子座",通称之为"高座"。如《北齐书·杜弼传》:"魏帝集名僧于显阳殿讲说佛理,敕弼升师子座,当众敷演。"③梁慧皎《高僧传·道生传》:"生于大众中正容誓曰:'若我所说反于经义者,请于现身即表疠疾;若于实相不相违背者,愿舍寿之时据师子座。'"④

"高座"在汉译佛典中多所提及,如《六度集经》、《普曜经》、《贤愚经》、《句法譬喻经》、《道行般若经》、《大宝积经》、《药师经》、《佛说华手经》、《梵网经》、《瑜伽师地论》……等都是。其中东晋失译人名的《佛说目连问戒律中五百轻重事经·问法事品》第三有云:

> 问:僧坐先寄佛在上,后可于上坐不?答:佛坐不得。先是僧坐得。问:请人说法,先高座上帐盖,是供养佛物,得于下坐不?答:都不知不犯,知不得。问:若人请比丘读经及说法,施物得受不?答:若有希望心受犯捨堕,若无贪心受不犯,若无衣钵受不犯。问:僧中说法高座上得备机捉麈尾不?答:不病备机捉麈尾犯堕,非尾翅者皆得。⑤

可见说法时须登高座。说法者除登高座外,若身有病则可凭机而坐。而佛教律藏亦有记述,萧齐僧伽跋陀罗译的《善见律毘婆沙》卷一《序品》第一中,记载了佛教讲堂多以珍玩妙

---

① 《大正藏》第4册,第610页。
② 《大正藏》第25册,第111页。
③ 《北齐书》卷二四,中华书局,1972年,第350页。
④ 《大正藏》第50册,第366页。
⑤ 《大正藏》第24册,第974页。

宝进行庄严，讲堂之高座也以重宝加以装饰的情形。其文云：

于讲堂上，以珍玩妙宝而庄严之，悬众杂花缤纷罗列，地下亦复如是，种种殊妙犹如梵天宫殿无异，氍氀茵褥荐席五百，敷置床上，悉北向坐。又高座以众宝庄饰，选高座中最精妙者，拟以说法，高座东向。①

此外，萧齐释昙景所译的《佛说未曾有因缘经》卷下也说到高座以氍毹㲪、綩綖锦绣加以严饰。其文云：

提违闻已，心大欢喜。忧怖即除，如重罪囚蒙赦欲出。即起修敬，礼拜问讯。即敕婢使，为敷高座。氍毹㲪㲪，锦绣綩綖，严饰第一。散花烧香，劝请辩才。令登高座。辩才受请，即升高座。②

梁僧旻、宝唱等集的《经律异相》卷三九《外道仙人部》"富兰迦叶与佛捔道不如自尽六"中描述富兰迦叶与佛捔试，于城东立二高座，国王、群臣、大众云集观角道的情形。其文云：

昔舍卫国有婆罗门师，名富兰迦叶，与五百弟子相随，国王人民莫不奉事。佛初得道，与诸弟子从罗阅祇至舍卫国。身相显赫，道教清美。国王中宫、率土人民，莫不奉敬。迦叶嫉妒，欲毁世尊。谓波斯匿王曰："吾等长老先学，国之旧师。沙门瞿昙，后出求道，实无神圣，而王舍我。今欲与佛捔试，道德胜者王奉。"王言："大善。"王以白佛，佛言："甚佳。"结期七日，当角变化。王于城东平广好地，立二高座。国王、群臣、大众云集。欲观二人角道。迦叶与诸弟子先到座所，登梯而上。般师神王见其虚妄嫉妒，即起大风吹，坐具颠倒，幢幡飞扬，雨沙砾石，眼不得视。世尊高座，俨然不动。佛与大众庠序而来，方向高座，忽然已上。众僧一切寂然次坐。王及群臣加敬稽首白言："愿垂神化，压伏邪见。"并令国人明信正真。世尊于座燿然不现，即升虚空，奋大光明。东没西现，四方亦尔。身出水火，上下交易。坐卧空中，十二变化。没身不现，还在座上。天龙鬼神，华香供养。赞善之声，震动天地。富兰迦叶自知无道，低头惭怖，不敢举目。金刚力士捉金刚杵，杵头火出，以拟迦叶。问何以不现变化。迦叶惶怖，投下而走。五百弟子奔波迸散。③

---

① 《大正藏》第24册，第674页。
② 《大正藏》第17册，第582页。
③ 《大正藏》第53册，第207页。

此角斗情形与《牢度叉斗圣变》极其相似。按:《牢度叉斗圣变》是唐五代相当流行的题材,敦煌壁画中现存计有19铺。其中最大的一幅壁画是196窟西壁,通壁全画达40多平方公尺。内容描绘舍卫国大臣须达为请释迦说法,拟以重金买下太子祇园来建造道场。六师外道在国王的支持下极力反对,并约定与释迦弟子舍利弗斗法。双方商定:如果舍利弗获胜,外道便皈依佛门;否则非但不得建造道场,同时太子及须达还得受诛。

斗法中,劳度叉先后变出高山、水牛、宝池、毒龙、黄头鬼、大树等,而舍利弗变成金刚力士、狮子、大象、金翅鸟、天王、大风,一一将之击败。最后外道只得皈依。场面中,可见舍利弗高坐莲台,与劳度叉遥遥相对。舍利弗以大风疾吹高坐在帷幄中的劳度叉,顿时席卷阵索,帷幕倾斜,扶梯摇晃(图1)。

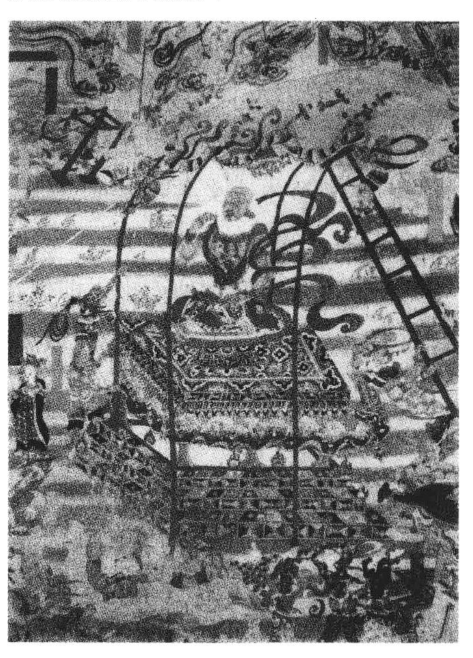


图1 莫高窟196窟西壁晚唐劳度叉斗圣图中劳度叉双腿盘坐于高台宝帐

法藏敦煌写卷P.4524有《降魔变》及舍利弗与六师外道图卷(图2),内容情节基本与《牢度叉斗圣变》壁画相同。这些壁画与图像所描绘劳度叉斗圣以及舍利弗与六师斗法之场面,与《经律异相》中描述"富兰迦叶与佛捔道"之场面,可说是具有异曲同工之妙。正好可提供角试斗法具体的形象依据。图像中也有高座的形象。

从中可见早期高座的使用并无定制,且使用者也无限制。国王所坐多似胡床高榻,与唐代讲经活动中之高座显有不同。



图2 P.4525《降魔变》国王坐在高座上亲临观看,六师坐在斗帐中

(二)中土有关高座的使用

中国古代所谓的高座也与佛教的高座有所不同。清赵翼《陔余丛考》“高座缘起”条有云：

> 古人席地而坐，其凭则有几，《诗》所谓“授几有缉御”也；寝则有床，《诗》所谓“载寝之床”也。应劭《风俗通》：赵武灵王好胡服坐胡床。此为后世高座之始。然汉时犹皆席地，文帝听贾谊语，不觉膝之前于席；暴胜之登堂坐定，隽不疑据地以示尊敬是也。至东汉末始斫木为坐具，其名仍谓之床，又谓之榻。[①]

可见中国古代主要席地而坐。即便在佛教东传后，汉地坐具形制与功能，仍不能完全脱离卧具的影响，大抵以床榻为主。今敦煌壁画中所出现高僧所坐的高座，实际均是高榻而已。

不过，佛教传入中国后，寺院中佛、菩萨的台座以及高僧说法时使用“坐席”的情形，已逐渐影响到中土高座的发展。宋刘义庆《世说新语·赏誉》：“王、刘听林公讲，王语刘曰：‘向高坐者，故是凶物。’”刘孝标注引《高逸沙门传》：“王蒙恒寻遁，遇祇洹寺中讲，正在高坐上，每举麈尾，常领数百言，而情理俱畅。”[②]东晋高僧支道林在祇洹寺升高座讲经，可见六朝时期中土佛教于讲经说法、弘法布道时已多设有高座。根据《晋书》所载，鸠摩罗什尝于草堂寺升高座讲经[③]；《北齐书》载崔暹命儒者权会教其子崔达拏升高座说《周易》[④]；道宣《集神州三宝感通录》载北齐初，嵩山高栖士嵩公于灵隐寺，见其讲堂之中“床榻高座俨然”[⑤]。是其时所谓的高座，仍属中土传统座具床榻之形制。除了佛教寺院之讲堂多有高座之设置外。《周书·武帝纪》载北周武帝于建德二年(573)，召集群臣及沙门、道士等举行三教论辩，武帝亲升高座以主持三教先后之论辩。是高座之设置不止用于佛教高僧说法，儒、释、道三教论辩时也多有高座之设。其文云：

---

① 赵翼《陔余丛考》卷三一，河北人民出版社，2003年，第632页。

② 刘义庆著，杨勇校笺《世说新语校笺》，明伦出版社，1973年，第359页。

③ 《晋书·鸠摩罗什传》：“(罗什)尝讲经于草堂寺，兴及朝臣、大德沙门千有余人肃容观听，罗什忽下高坐，谓兴曰：‘有二小儿登吾肩，欲鄣须妇人。’”(《晋书》卷九五，中华书局，1974年，第2501—2502页。)

④ 《北齐书·崔达拏传》：“魏、梁通和，要贵皆遣人随聘使交易，暹惟寄求佛经。梁武帝闻之，为缮写，以幡花赞呗送至馆焉。然而好大言，调戏无节。密令沙门明藏着佛性论而署己名，传诸江表。子达拏年十三，暹命儒者权会教其说周易两字，乃集朝贵名流，令达拏升高座开讲。赵郡眭仲让阳屈服之。”(《北齐书》卷三〇补，第405页。)

⑤ 释道宣《集神州三宝感通录》卷下有云：“高齐初，沙门嵩公者，嵩山高栖士也。且从林虑向白鹿山。因迷失道，日将禺中，忽闻钟声，寻响而进。岩岫重阻，登陟而趣。乃见一寺，独据深林。三门正南，赫奕晖焕。前至门所，看额云：灵隐之寺。门外五六犬，其犬如牛，白毛黑喙，或踊或卧，以眼眄嵩。嵩怖将返，须臾梵僧外来。嵩唤不应，亦不回顾。直入门内，犬亦随入。良久，嵩见无人，渐入次门。屋宇四周，房门并闭。进至讲堂，唯见床榻高座俨然。”(《大正藏》第52册，第424页。)

> 十二月癸巳，集臣及沙门、道士等，帝升高座，辨释三教先后，以儒教为先，道教为次，佛教为后。①

可见佛教讲经升高座之风气已影响到儒、道的讲经活动。《北史·卢道虔传》便有卢道虔升高座讲《老子》的记载。其文云：

> 道虔又娶司马氏，有子昌裕。后司马氏见出，更娉元氏，甚聪悟，常升高座讲《老子》。道虔从弟元明隔纱帷以听焉。②

显然六朝时，高座已作为彰显地位尊贵崇高之座具，不完全仅止于佛教所使用。除了表示讲者之尊贵外，在佛教传播过程中，佛道论争，三教讲坛日趋频繁，场面更隆重而浩大。听众众多，更需要高座之设置，以期发挥与听者互动之效用。

佛教全盛时期的大唐帝国，讲经说法活动尤为蓬勃。上至帝王贵族，下至平民百姓，讲经活动频仍，且规模宏大。讲堂爆满，寺院填閴。讲经活动例设高座，内典外书多所记述。高座之体制也随讲经活动规模之壮大而更形高大。《旧唐书·代宗本纪》有云：

> 〔永泰元年九月〕丁酉，仆固怀恩死于灵州之鸣沙县。……京师戒严。时以星变，羌虏入寇，内出仁王佛经两舆付资圣、西明二佛寺，置百尺高座讲之。③

又《旧唐书·懿宗本纪》：

> 〔咸通十二年〕五月庚申，……上幸安国寺，赐讲经僧沉香高座。④

又《旧唐书·李蔚传》也载：

> 懿宗奉佛太过，常于禁中饭僧，亲为赞呗。以旃檀为二高座，赐安国寺僧彻，逢八饭万僧。⑤

唐懿宗咸通十二年(871)赐安国寺讲经僧悟达国师知玄沉香高座一事，唐苏鹗《杜阳杂编》卷

---

① 《周书》卷五，中华书局，1971年，第83页。
② 《北史》卷三〇，中华书局，1974年，第1078页。
③ 《旧唐书》卷一一，中华书局，1975年，第279—280页。
④ 《旧唐书》卷一九上，第678页。
⑤ 《旧唐书》卷一七八，第4625页。

下有记载[1]，可见乃当时极为轰动的一大盛事。其中《杜阳杂编》对于懿宗御赐高座的形制与材质，有相当的描述。从中更能看出高座的高大精致与讲经的活动隆重壮观。

三、唐五代佛教俗讲中的高座

唐宋寺院讲经，率有定式，俗讲亦需遵循仪轨。唐道宣《四分律删繁补阙行事钞》卷下《导俗化方篇》第二十四云：

夜集说法座高卑无在。三千威仪。上高座读经，先礼佛，次礼经法。及上座后，在座正坐，向上座坐。楗槌声绝，先赞偈呗赞。如法而说。若不如法问，不如法听，便止。[2]

宋元照《四分律行事抄资持记》卷下《释导俗篇》对俗讲之情形记载稍详，其文说：

夜下明设座，或是遍夜不暇陈设，故开随坐。三中六法。初礼三宝；二升高座；三打磬静众，今多打木；四赞呗文，是自作，今多他作。声并秉炉说偈祈请等；五正说；六观机进止，问听如法，乐闻应说，文中不明下座合加续之；七说竟回向；八复作赞呗；九下座礼辞。《僧传》云："周僧妙，每讲下座，必合掌忏悔云：佛意难知，岂凡夫所测。今所说者，传受先师，未敢专辄。乞大众于斯法义，若是若非，布施欢喜。"最初鸣钟集众，总为十法。今时讲导，宜依此式。[3]

元照所述讲经仪式，科别十法，然仍语焉不详。不过，其中"设座"指的应是设置"高座"。"初礼三宝；二升高座"，说明讲经仪式须依序进行，先礼敬佛法僧三宝，紧接着讲经法师与唱经都讲升"高座"；然后静众，赞呗，说偈祈请；再进入正说。结束前"下座礼辞"，也就是说解座文后下高座。道宣及元照均为律学高僧，其于《导俗化方篇》、《释导俗篇》对俗讲之情形记载，可见唐五代到北宋期间佛教讲经遵循之程序。

至于讲经仪式之具体过程，中土佛典、载籍所不载，所幸日本入唐求法高僧圆仁在其《入唐求法巡礼行记》卷二记述了唐文宗开成四年，于山东文登县赤山院参与讲经会之情形。其中对有关新罗僧侣之日常"讲经"仪轨有详细的描述说：

〔十一月〕廿二日缘事不稳，归于本院。"赤山院讲经仪式"：辰时，打讲经钟，打惊众

① 苏鹗《杜阳杂编》卷下，见《唐五代笔记大观》下册，上海古籍出版社，2000年，第1397页。知玄《慈悲三昧水忏法》《慈悲道场水忏序》："后悟达国师居安国寺，道德昭著。懿宗亲临法席，赐沈香为法座。"(《大正藏》第45册，第968页。)此序为后人所撰，其撰写年代盖为北宋至道年间。

② 《大正藏》第40册，第138页。

③ 《大正藏》第40册，第404页。

钟讫。良久之会，大众上堂，方定众钟。讲师上堂，登高座间，大众同音称叹佛名——音曲一依新罗，不似唐音——讲师登座讫，称佛名便停。时有下座一僧作梵，一据唐风，即“云何于此经”一行偈矣。至“愿佛开微密”句，大众同音唱云——“戒香、定香、解脱香”等颂。梵呗讫，讲师唱经题目，便开题，分别三门，释题目讫。维那师出来于高座前，读申会兴之由，及施主别名、所施物色申讫，便以其状转与讲师。讲师把尘尾，一一申举施主名，独自誓愿。誓愿讫，论义者论端举问。举问之间，讲师举尘尾，闻问者语。举问了，便倾尘尾，即还举之，谢问便答。帖问帖答，与本国同，但难仪式稍别。侧手三下后，申解白前，卒尔指申难，声如大嗔人，尽音呼诤。讲师蒙难，但答，不返难。论义了，入文读经。讲讫，大众同音长音赞叹。赞叹语中有“回向”词。讲师下座。一僧唱“处世界如虚空偈”，音势颇似本国。讲师升礼盘，一僧唱三礼了，讲师大众同音，出堂归房。更有覆讲师一人，在高座南下座，便谈讲师昨所讲文，至“如含义”句。讲师牒文释义了，覆讲亦读。读尽昨所讲文了，讲师即读次文，每日如斯。[①]

圆仁详细记载了当时山东赤山院讲经的完整仪式。包括：集众、上堂、定座、作梵、唱经、开题等等节目次第，是考究唐人俗讲的重要材料。向达先生早在《唐代俗讲考》中便迭加征引，发为论述。其中讲师上堂，登高座，所登的高座一般称之为“讲座”、“法座”；而唱经题目的都讲所坐的高座则称之为“唱经座”或省称为“经座”。紧接在“赤山院讲经仪式”后，圆仁还记录了“新罗一日讲仪式”云：

辰时，打钟，长打槌了。讲师、都讲二人入堂。大众先入列座。讲师、读师入堂之会，大众同音称叹佛名长引。其讲师登北座，都讲登南座了，赞佛便止。时有下座一僧作梵，“云何于此经”一长偈也。作梵了，南座唱经题目……唱经了…讲师开经目。[②]

按：“赤山院讲经仪式”、“新罗一日讲仪式”均当属僧讲，听讲者非一般俗众，所以行住坐卧威仪堂堂。入堂听经，肃穆缄默，不似俗讲时俗众杂沓喧嚣。尽管如此，但仍设有二高座，以供法师、都讲升座。讲师、读师入堂后，讲师登北座，都讲登南座。坐定后，讲经开题之前虽不用押座文以静摄座下听众，但仍有“云何偈”梵赞之吟唱。此“云何偈”出《大般涅槃经》，即：“云何于此经，究竟到彼岸，愿佛开微密，广为众生说。”[③]用以提示讲经即将开始，所以接着由

① 白化文、李鼎霞、许德楠校注《入唐求法巡礼行记校注》，花山文艺出版社，1992年，第191—192页。

② 同上注，第192页。

③ 《大般涅槃经》卷三《寿命品》：“云何得长寿，金刚不坏身。复以何因缘，得大坚固力。云何于此经，究竟到彼岸。戒香、定香、解脱香，解脱知见香，光明云台遍法界，供养十方无量佛，见闻普熏正寂灭。愿佛开微密，广为众生说。”（《大正藏》第12册，第379页。）

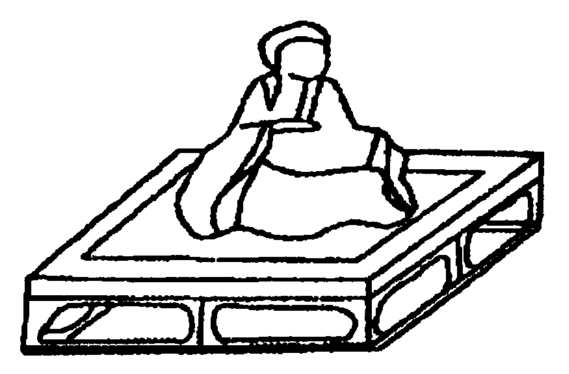


图3 莫高窟159窟法华经变中的礼盘线描图

都讲说“唱经题名目”，紧接着由讲师针对经题进行诠释即所谓的“开题”。

又“赤山院讲经仪式”中提及讲经正说结束后，讲师下座，有时尚需升“礼盘”，礼拜佛与菩萨，由一僧唱三礼了，讲师大众同音，然后出堂归房。此时的“礼盘”指的是礼佛及说法时所升之高座。其座高无定，一般纵横约三尺；或纵六尺、横三尺。敦煌壁画都有图像(图3)，日本奈良法隆寺等古寺也存有唐时遗物，可资印证。

四、唐五代高座的形制与实物

唐五代讲经活动盛行，寺院讲经堂普遍设有高座，然高座的形制究竟如何？载籍尟有记述。按：佛教高座之形状依律之规定，大小各异。一般多为一、二公尺平方，高三十至五十公分不等。形状有如床榻，无有顶盖。如：莫高窟12窟，主室东壁《维摩诘经变》，善权方便说法之三的图像[①]。也有顶盖的，如莫高窟103窟，东壁南侧盛唐《维摩诘经变》，维摩诘手握羽扇坐于胡床。

又苏鹗《杜阳杂编》卷下记载有唐懿宗曾于咸通十二年制二高座赐新安国寺。其内容对于高座的形制与材质有概要的描述：

> 上敬天竺教，〔咸通〕十二年冬，制二高座，赐新安国寺。一为讲座，一曰唱经座；各高二丈，斫沈檀为骨，以漆涂之，镂金银为龙凤花木之形，徧覆其上。又置小方座，前陈经案，次设香盆，四隅立金频伽，高三丈，磴道栏槛，无不悉具。前绣锦襜褥，精巧奇绝，冠于一时。即设万人斋，勅大德僧撤首为讲论。[②]

苏鹗(生卒年均不详)，光启中(886年)登进士第。其《杜阳杂编》三卷撰成于乾符三年(876)。内容记载代宗广德元年(763)至懿宗咸通十四年(873)凡十朝间异物杂事。其间虽有传闻之事，然其记述懿宗赐新安国寺之高座，具体而写实，当为其亲眼目睹实物之描述。藉此，吾人当可当略窥唐人高座之形貌。

① 图见敦煌研究院、江苏美术出版社编《敦煌石窟艺术》，梁尉英编著，宋利良摄影《莫高窟第九窟、第一二窟》，江苏美术出版社，1994年，第185页。

② 苏鹗《杜阳杂编》，第1397页。又(唐)知玄《慈悲三昧水忏法》中亦提及唐懿宗“赐沉香为法座”给当时住锡于安国寺的知玄之事。《慈悲道场水忏序》：“后悟达国师居安国寺，道德昭著。懿宗亲临法席，赐沈香为法座。”(《大正藏》第45册，第968页。)

又题名金明七真撰的《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》六卷[①],此书乃现存有关道教戒律仪范较古之资料。其中卷三《法具品》历述道观中应备之法具:钟、磬、帐、幡、香炉、巾帕、经函、经厨、讲经座、经架、读经案、灯、辇舆、旌节、绳床等法具造作使用之法度。其中有关"讲经座"云:



图 4 莫高窟第 103 窟
盛唐东壁 维摩诘经变

> 科曰:凡讲经座高九尺,方一丈,四脚安牙版裙。朱漆或木素。皆画金刚神王,或十座、百座,并须有偶。安阁道栏楯,并须如法。
>
> 科曰:凡常赞经座高五尺,方亦如之,与讲座同轨制。装饰与讲座等。[②]

虽为道教之讲经座,但从中也可窥见佛教讲经座在中土的发展与影响之痕迹,也可藉以作为唐时乃至唐前高座形制之参考与佐证。

例如莫高窟第 103 窟盛唐东壁画维摩诘经变,其中维摩诘身穿白衣,坐于胡床上,手握麈尾,身体前倾,双眉紧锁(图 4)。其中的胡床已稍具高座的形象特征。

至于讲经说法设二高座之情形,敦煌莫高窟壁画中也提供我们参考的图像。如莫高窟 12 窟,主室东壁《维摩诘经变》,善权方便说法之三的图像(图 5)[③]。12 窟是晚唐重要洞窟之一,开凿于唐咸通十年(869)左右。壁画虽经过五代时期重画,但仍可见晚唐风貌。

唐五代寺院中土尚保存的已不多见,如山西五台山佛光寺、南禅寺等,寺院讲堂中的高座实物中土均未见有遗存。然邻国日本,因唐化运动盛行,无论典章、制度、文物、寺院规模,在在多有大唐之遗风。其中,位于奈良的唐招提寺乃唐代高僧鉴真(688—763)第 6 次东渡日本后亲手兴建,始建于天平宝字三年(759),约竣工于公元 770 年,是日本佛教律宗的总寺院。这座具有中国盛唐建筑风格的建筑已列为日本国宝。唐招提寺保存完整(图 6),殿宇重重,有天平时代(盛唐至中唐以前)的讲堂(图 7)、戒坛,奈良时代(710—789)后期的金堂(即大殿),镰仓时代(1185—1333)的鼓楼、礼堂及天平以后的佛像、法器与经卷等。其中金堂后的讲堂虽与法隆寺东院的传法堂并列,同以天平时代少数的讲堂文化遗产而被列为国宝级

---

① 敦煌文献 S.3863、Дx.11606、P.3682、P.5589+S.0809、P.2337 等《三洞奉道科诫经》残卷,与此书乃同本异名。王卡以为:原题金明七真撰,约出于隋唐之际,最迟在唐玄宗之前问世。原本三卷,《宋史·艺文志》有著录。《正统道藏》"太平部"收入六卷本。(《敦煌道教文献研究》,中国社会科学出版社,2004 年,第 137—139 页。

② 《正统道藏》"太平部仪",第 760—761 册,艺文印书馆,1964 年,第 33080 页。

③ 见敦煌研究院、江苏美术出版社编《敦煌石窟艺术·莫高窟第九窟、第一二窟》,第 185 页。

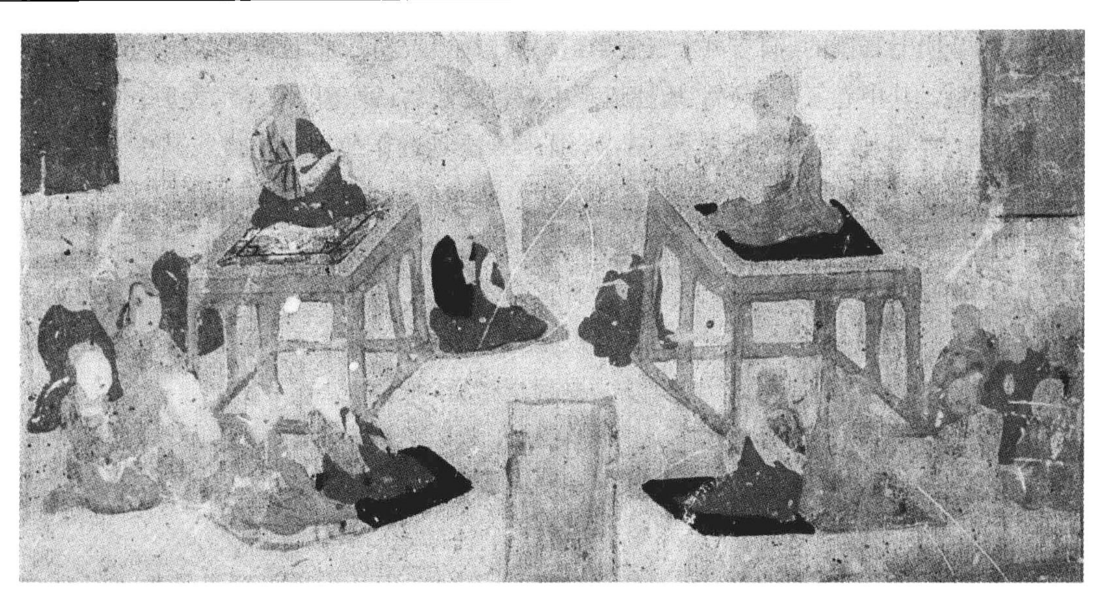


图5　敦煌莫高窟第12窟高座图

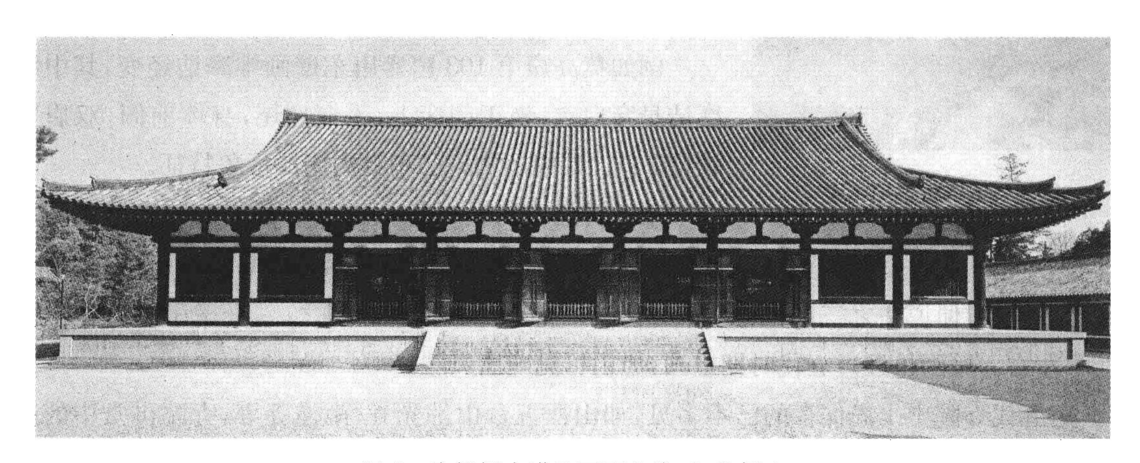


图6　唐招提寺讲堂正面方位:坐北朝南

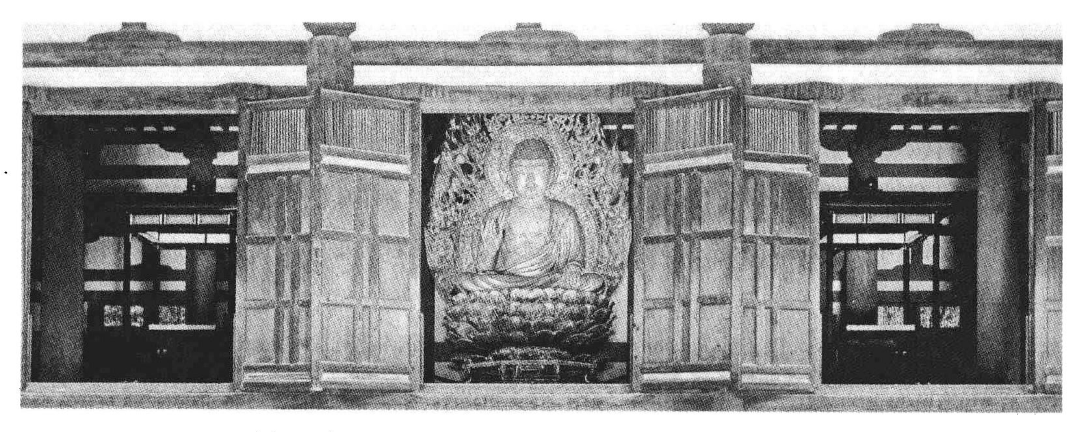


图7　唐招提寺讲堂佛坛本尊与高座(录自《天平の甍——唐招提寺》)

重要的文物，但招提寺的讲堂又因迁移自平城宫的朝集殿而闻名，是天平时代唯一存留的宫殿建筑，其价值无可伦比①。

讲堂内供奉本尊弥勒如来，左右配祀持国天、增长天二尊像。佛坛前保存有完整的二座高座（图8a-b），分居主尊弥勒如来坐像前左右。高座作为构成讲堂的一部分也列入国宝，其时代当属奈良时代。此一保存，至为珍贵，提供了高座的形制之实物，有助于唐代讲经活动之具体考察。

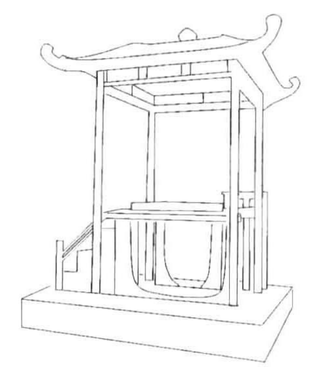


图8a　唐招提寺讲堂高座线描图

除了唐招提寺外，目前世界上最古老的木造建筑的奈良法隆寺，据传始建于607年，重建于8世纪。因为完整保留了中国隋唐时期的建筑样式而闻名世界，是圣德太子于飞鸟时代建造的佛教木结构寺庙。寺内保存有自飞鸟时代以来的各种建筑及文物珍宝，被视为重要文化价值国宝。寺院内分为东、西伽蓝两院，西院保存了金堂（经堂，即大殿）、五重塔；东院建有梦殿等。西院伽蓝是世界上最古的木构建筑群②。

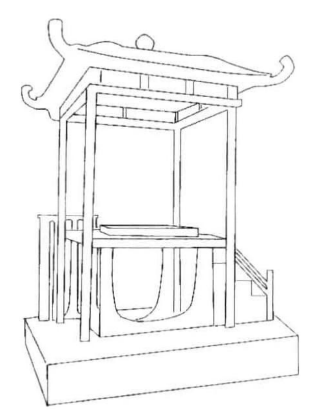


图8b　唐招提寺讲堂高座线描图

法隆寺是圣德太子所建日本最古的学问研究所，自古被称为法隆学问寺。金堂后的大讲堂乃是作为学问钻研中心的道场。创建时的回廊在金堂、五重塔的后面，大讲堂位于其北回廊之外。延长三年（925）因被雷击烧毁后，正历元年（990）于同地改建，规模也一样大。回廊变成凸形，与大讲堂的两胁相连，也是在此时期。据奈良时代所记录的《法隆寺伽蓝缘起并流记资财账》中并无讲堂的记载。建造之初此处原是食堂，平安时代初期，才建成佛坛作为讲堂。讲堂中央三间的来迎壁前设佛坛，供奉药师三尊像，主尊药师如来坐像、左胁侍日光菩萨作像，右胁侍月光菩萨坐像，四角落分置两公尺左右脚踏邪鬼的四大天王立像③。佛坛前保存有完整的二座高座（图9a-c），其形制与唐招提寺讲堂中之高座相同，时代属为鎌仓时期（1192—1333），为木质涂黑漆，保存完整，有前机、屋盖、礼盘、登段、基台，全座总高333公分，宽206.5公分、深206.5公分，犹存唐代高座之遗风。

法隆寺讲堂高座之形象早被宗渊辑、贯昭写《三宝物具钞》所采入，唯以仅为个别高座之图绘，其在讲堂中之位置与布局无法得知，今将考察时绘制讲堂高座线描图，附录于下，以资参考。④

---

① 《天平の甍　--唐招提寺》，律宗總本山唐招提寺出版，不著年月，不标页码。

② 1993年“法隆寺地区佛教建造物”被列入联合国教科文组织世界文化遗产名录。

③ 《法隆寺》，小學館，2006年，第40—41页；《法隆寺の至寶》第12卷，小學館，1993年，第350页。

④ 2009年11月执行国科会计划，前往法隆寺、唐招提寺考察高座实物，并参观京都胜林院、大阪四天王寺，见其讲堂中均设有二高座，居佛坛左右，盖存唐代寺院讲经高座之遗制。

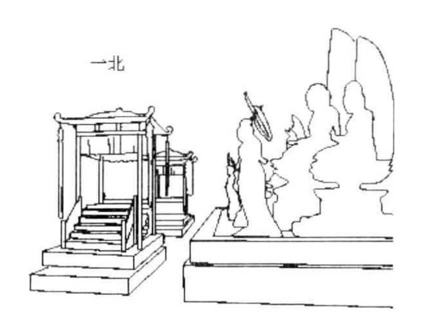


图 9a 法隆寺讲堂高座线描图



图 9b 法隆寺高座线描图



图 9c 法隆寺高座线描图

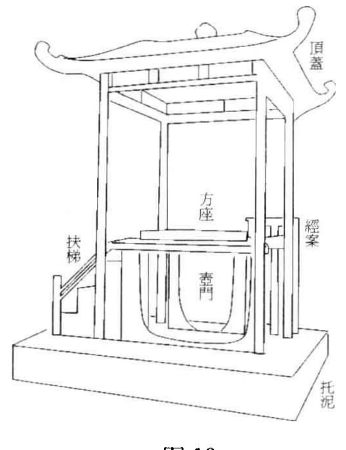
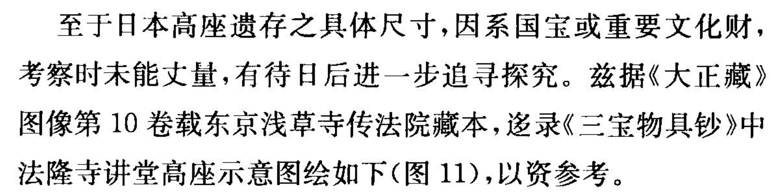


图 10

从线描图中可见法隆寺讲堂中央南面筑坛，供奉药师三尊及四天王等。佛坛坐北朝南，坛前之左右设东西向二高座。高座虽不如《杜阳杂编》所载唐懿宗御赐新安国寺的高座来得高大华丽，但其格局与布局基本相同。换言之，《杜阳杂编》有关高座的描述正可由日本法隆寺、唐招提寺讲堂及高座遗存得到印证。

无论是法隆寺或唐招提寺、四天王寺或胜林院之高座，其形制大抵相同。高座下有木框的托泥以承托高座。中间为方座，以供法师、都讲所坐；后有扶梯以供升座。前有经案以放置经书。又上有顶盖，顶盖四方垂有短幡；方座下有壶门①。兹谨具唐招提寺之高座线描图示其形制如左(图 10)：



至于日本高座遗存之具体尺寸，因系国宝或重要文化财，考察时未能丈量，有待日后进一步追寻探究。兹据《大正藏》图像第 10 卷载东京浅草寺传法院藏本，迻录《三宝物具钞》中法隆寺讲堂高座示意图绘如下(图 11)，以资参考。

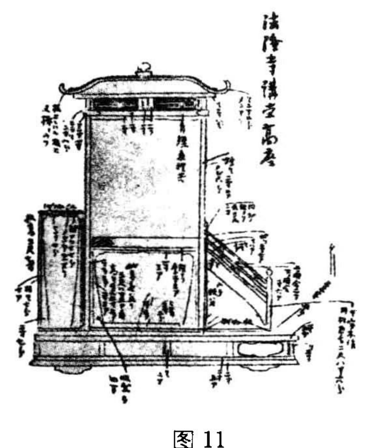


图 11

此图示虽有尺寸标示，但印本难以辨识。整体观察，高座似在一般方座基础上，增饰添构而成。高座结构，基本以“礼盘”为主，宽 119.2 公分、深 119.2 公分，前有“经案”或称“前机”，高 113.6 公分、宽 120 公分、深 44.8 公分；后有“扶梯”或称“登段”，高 103.5 公分、宽 119.2 公分、深 79.5 公分；基台高 43 公分、宽 161.1 公分、深 293 公分，下有“托泥”、“壶门”；上有“顶盖”总高 333 公分，宽 206.5 公分、深 206.5 公分，四角并垂有短幡。“经案”用以放置经书；“扶梯”，以便升座。据此可与苏鹗《杜阳杂编》所载唐懿宗御赐新安国寺高座所作的描述相互印证。

① 所谓壶门，是指座床榻下之壶门形状的结构，因形状线条的波折起伏与壶的形状相似，故称壶门。此种壶门式装饰手法也常见于佛教宝刹、神龛壁藏、转轮经藏等佛教建筑结构中的装饰。

此图绘所示形制显与唐懿宗御赐高座近似，只是懿宗所制高座各高二丈，较为高大；且砑沈檀为骨，以漆涂之，镂金银为龙凤花木之形，徧覆其上。绣锦襜褥，精巧奇绝，凸显为帝王御制极品之华丽与奢侈。

五、俗讲中高座的职司与方位

佛教讲经之进行，不论是正式法会讲经或俗讲，主要均由"法师"主讲，"都讲"辅佐。梁慧皎《高僧传》对此已多所记载①，足见法师、都讲为经论讲会中所设之职称，魏晋南北朝以来已为定制②。唐、宋承袭不替，只是职司有所消长。北宋释道诚《释氏要览》卷下不但记载了有关梁武帝御重云殿讲经，以枳园寺法彪为都讲的事情，同时也说明了北宋时都讲的职司，其文云：

> 梁僧旻法师讲次，谓众曰：昔弥天道安每讲，于定座后，常使都讲为含灵转经。此事久发，既是前修，欲屈大众各诵《观音经》一卷。于是阖座忻然，远近相习耳。今亦念佛是也。……〔都讲〕，即法师对扬之人也。梁武帝每讲经，诏枳园寺法彪为都讲。彪先举一问，帝方鼓舌端，载索载征，随问随答。晋支遁至越，王羲之请讲《维摩经》，以许询为都讲。询发一问，众谓遁无以答；遁答一义，众谓询无所难。今之都讲，但举唱经文，而亡击问也。③

可见萧梁时，佛教讲经，有都讲之制，其为法师对扬之人。到北宋时，都讲的职司但举唱经文而已，不再对讲经法师进行击问。佛教讲经例由法师讲说，都讲举唱经文。根据《广弘明集》所载，梁武帝《断酒肉文》第四首注有云：

> 右牒僧尼合一千四百四十八人，并以五月二十二日五更，一唱到凤庄门。二十三日旦，光宅寺法云于华林殿前登东向高座为法师，瓦官寺慧明登西向高座为都讲，唱《大涅槃经·四相品》四分之一，陈食肉者断大慈悲种义，法云解释。④

梁武帝天监十六年五月二十三日于华林殿讲经，当时由光宅寺法云为讲经法师，登东

① 如慧皎《高僧传》卷四《支道林传》云："晚出山阴，讲《维摩诘》。遁为法师，许恂为都讲。"(《大正藏》第50册，第348页。)卷七《昙谛传》："磬乃悟而泣曰：'即先师弘觉法师也。师经为姚苌讲《法华》，贫道为都讲。'"(《大正藏》第50册，第371页。)卷七《僧导传》："年十八，博读转多，气干雄猛，神机秀发。僧叡见而奇之，问曰：'君于佛法且欲何愿？'导曰：'且愿为法师作都讲。'"等。(《大正藏》第50册，第371页。)

② 赞宁《大宋僧史略》"都讲"条云："此则姚秦之世已有都讲也。"(《大正藏》第54册，第239页。)

③ 《大正藏》第54册，第295页。

④ 《大正藏》第52册，第298－299页。

向高座；瓦官寺慧明登西向高座为都讲，举唱《大涅槃经·四相品》四分之一的经文，后由讲经法师法云进行解释。可见讲经法会，设有二高座，分别由法师与都讲登座。为法师所设之座称为法座或讲座；为都讲所设之座称为唱经座或经座。讲唱通难各有职司。法师之高座又称“法座”，讲经法师又称“法主”、“讲主”；都讲虽亦有高座，然以职司唱经，所以又称“经座”、“唱经座”，都讲法师分位，主客分明。至于高座方位，或有以为东西南北并无一定[①]。

《宋书·谢灵运传》载灵运《山居赋》叙斋讲之事云：“启善趣于南倡，归清畅于北机。”自注云：“南倡者都讲，北机者法师。”[②]据此则二高座南北向，讲经法师居北，都讲居南。盖以佛教东传之初，石窟、寺院、佛坛之设，或因佛祖西来，而多採坐西向东，如敦煌莫高窟；或坐东向西，如五台山佛光寺便是。如此讲座与唱经座之坐向自然採南北相向[③]。又《景德传灯录》卷二九载《志公和尚十四科颂》也提及南北座，其文云：

> [真俗不二]法师说法极好，心中不离烦恼。……四众云集听讲，高座论义浩浩。南座北座相争，四众为言为好。[④]

此外，即使是坐北朝南之佛寺讲经，也有因讲经法会之盛大，讲堂不足以容纳听众时，而在讲堂外空旷处搭台设坛讲经。此时佛坛必设于西方，因此讲经座与唱经座之坐向也是採南北向。在南北向之高座中，以南向为上位。也就是以主尊之左为尊，坐西向东则以北为左，所以“南倡者都讲，北机者法师”正是说明了讲经法师为主，都讲居次。

中国古代建筑方位，主要採坐北朝南。盖汉传佛教寺院之起源，东汉明帝时西域僧人迦叶摩腾、竺法兰白马驮经至洛阳，暂止鸿胪寺，后就此建立道场，称为白马寺，寺因此成为汉地佛教道场之称。又唐代“舍宅为寺”之风盛行，汉地建筑坐北朝南的传统也就成为佛教寺院建筑的主要方位。因此，汉地佛寺多坐北朝南。又佛寺殿堂类型众多，大雄宝殿（日本所谓金堂）为主体，作为演说佛法、传戒场所的法堂则在大雄宝殿之后，其坐向也是坐北朝南。如日本奈良唐招提寺、法隆寺讲堂均坐北朝南。由于讲座与唱经座在讲堂佛坛下两侧，因此其坐向分别为东西向。文献所见唐代佛教讲经活动颇多採东、西二高座之记载。如《法华经传记》卷九所载三阶教僧侣进行布教活动时，法会中之高座便是东、西相向。其云：

---

① 白化文、李鼎霞、许德楠校注《入唐求法巡礼行记校注》“高座”注：“其为都讲所设高座叫唱经座，也叫经座。为法师所设高座叫法座，也叫讲座。方向东南西北，亦无一定。”（第194页。）

② 《宋书》卷六七，第1769页。

③ 《高僧传》卷一二《昙邃传》：“后寺僧经祠前过，见有两高座，邃在北，弟子在南，如有讲说声。”（《大正藏》第50册，第406页。）有以为昙邃在北座，弟子在南座，与谢灵运《山居赋》自注“南倡者都讲，北机者法师”不同。但也有以为《昙邃传》中高座乃指僧人，犹言上座。亦即说：后来僧人从神祠前经过，见祠中有两僧人，一是昙邃，一是他的弟子，昙邃坐在北边，弟子坐在南边。而非指讲座与唱经座。

④ 《大正藏》第51册，第451页。

> 僧孝慈,年可五十。……每说三阶佛法时尝言:不合读诵大乘经典。……当此优婆夷发愿之时,其禅师被神打,失音不语。西高座上唱《集录》者亦失音不语。下既有五个老禅师,亦失音不语。[1]

又中国古代方位以东为主位,西为宾位。因此,坐北朝南的佛寺中大抵都是法师升东高座以讲经,都讲登西高座以唱经。前举日本奈良法隆寺讲堂在中央南面筑坛,供奉药师三尊及四天王等,坛前之左右即设东西向之二高座。又唐招提寺大讲堂佛坛也是供奉本尊弥勒如来坐像,左右配祀持国天、增长天二尊像。佛坛前主尊之左右也设东西向之二高座。这些多可作为明证。主尊坐北朝南,则以东为左,因此,法师为主故登东高座;都讲居次,则登西高座。

六、高座与押座文

敦煌俗讲变文中有一种所谓"押座文",根据敦煌写本 P.3849V 及 S.4417 拟题《俗讲仪式》的写本,二件内容相同,分抄《温室经讲经文》仪式、《受八关斋戒》仪式及《维摩经讲经文》仪式三段,也提及俗讲正说前有说押座。究竟何谓"押座文"? 而"押座"之仪式意涵为何? 由于载籍未见,故自敦煌变文发现以来,便受学者瞩目,然众说纷纭,莫衷一是。但无论如何,显然与俗讲设有高座有关,从高座入手,进行解读,当是较为贴切。试看 P.3849V 及 S.4417 三段《俗讲仪式》内容说:

> 1. 夫为俗讲,先作梵了,次念菩萨两声,说押座了。索唱《温室经》。法师便唱释经题了,念佛一声了,便说开经了。便说庄严了,念佛一声。便一一说其经题字了。便说经本文了。便说十波罗密等了。便念佛赞了。便发愿了。便又念佛一会了,便回发愿,取散,云云。以后便开《维摩经》。
>
> 2. 夫为受斋,先启告请诸佛了,便道一文表叹使主了。便说赞戒等七门事科了。
>
> 3. 讲维摩,先作梵,次念观世音菩萨三两声,便说押座了。便索唱经文了。唱曰法师自说经题了。便说开赞了,便庄严了。便念佛一两声了。法师科三分经文了。念佛一两声。便一一说其经题句字了。便入经。说像喻了。便说念佛赞了。便施主各各发愿了。便回向发愿取散。

向达《唐代俗讲考》指出俗讲仪式的"说押座",不见于正式讲经仪式之中,是俗讲特有的一项节目,这是向达的创见。由于俗讲变文失传已久,押座文也是新发现的作品,故一般学者都不十分了解它的名义和作用。向达说:"押座文其正确解释如何,不得而知,今按押座之

---

[1] 《大正藏》第 51 册,第 92 页。

押或与压字义同，所以镇压听众，使能静聆也。又押字本有隐括之意，所有押座文，大都隐括全经，引起下文。缘起与押座文作用略同，唯视押座文篇幅较长而已，此当即后世入话、引子、楔子之类耳。"[①]之后，孙楷第《唐代俗讲轨范及其本之体裁》说：

> 所谓押座文者，乃唱经题前所吟词，今敦煌写本上有其本。……至押座之义，颇不易解。近世儒者，或以为其文录置佛座之下因而得名。然押座文乃开题前所吟，似不必取易于佛座。于今窃为之说：意押者即是镇压之压，座者即四座之座。……然则压座之义可释为静摄座下听众。开讲之前，心宜专一，故以梵赞镇静之。[②]

此外，郑振铎、傅芸子、日人那波利贞、仓石武四郎等也各有解说，金冈照光《押座文考》曾罗列众说，加以整理，谓押座文定义，有"入话檃括说"、"开经前吟词说"、"变文即押座文说"、"押座文缘起同系说"诸端，又有关押座语义，也有"四座镇压说"、"抵押说"、"佛座录文说"数种[③]。潘重规先生《押座文后考》，以为"押座文"的名义性能，各家颇多异说。其中以孙楷第的说法"押者即是镇压之压，座即四座之座"，最为正确。并对"座即四座"提出证明，如：P.2044卷《押座文》云："座中弟子信心人，旷劫轮回不直佛"；S.2440 卷《三身押座文》："今朝法师说其真，座下听众莫因循，念佛急手归舍去，迟归家中阿婆嗔"；P.2305 卷《无常经讲经文》："更拟说，日西垂，座下门徒各要归"；P.3375《欢喜国王缘》："座下总须听此说，当来必定免轮回"；"座中"、"座下"显然指的都是在座的听众。潘先生肯定孙氏的说法并加以证明，赞同押座文的"押"，通"压"，为镇定、安静义，"座"，即指在座听众，押座，即是正式开讲之前梵呗赞唱以使听众镇静下来，收摄心意，专注听讲。但是对于"座即四座"的解释，我以为容有斟酌之处。

余意以为：押座文的"座"似乎作为"高座"解来得更加切合。也就是说，押座即"以梵赞镇静高座下之听众"。"座中"、"座下"均指听众而言。"座中"是指入座的听众，"座下"是指高座下的听众。按："四座"又作"四坐"，乃指四周座位上的人。三国魏祢衡《鹦鹉赋》："愿先生为之赋，使四坐咸共荣观，不亦可乎！"[④]俗讲活动，例有佛坛，或坐北朝南，或坐西向东；并设有讲座与唱经座二高座，分立佛坛下左右两侧，或东西向，或南北向。听众例在高座之下，而非在四周，因不宜称为四座。前举 S.2440 卷《三身押座文》："座下听众莫因循"；P.2305 卷《无常经讲经文》："座下门徒各要归"；P.3375《欢喜国王缘》："座下总须听此说"外，台北中

① 向达《唐代俗讲考》，第 294—336 页。

② 孙楷第《唐代俗讲轨范及其本之体裁》，《国学季刊》第 6 卷第 2 期，1937 年，第 185—236 页；收入《沧州集》，中华书局，1965 年，第 1—60 页。

③ 金岡照光《押座考》，《東洋大學紀要（文學部）》第 18 号，1964 年，第 41—70 页；又金岡照光著，摩夫译《押座文考》，《世界华学季刊》第 2 卷第 4 期，1981 年，第 83—110 页。

④ 《文选》卷十三，"赋庚·鸟兽上"，文津出版社，1987 年，第 612 页。

图 32《盂兰盆经讲经文》:"不独当初为目连,兼为今朝座下人"、"奉劝座下诸弟子,大须孝顺莫因循";日本龙谷大学藏《悉达太子修道因缘》:"今劝座下听人,此者因缘,希逢难遇。"是押作文宜作讲经变文正说开题前用以镇摄高座下之听众,使其专心致意听讲之吟词解。

七、结 语

佛陀说法或席地敷座而坐,佛典中称其座处为师子座。要之盖为强调"佛为人中师子"。后为表示对佛陀地位的崇高,有合称之为"师子高座",或径称之为"高座"。又因佛陀坐"狮子座"以转法轮。之后凡佛教讲经说法者的座处也称"狮子座"、"狮子座高座"或"高座"。

佛教东传,因袭对佛陀及说法者之尊崇,仍称之为高座,并将之具体化,而出现高于一般听者座席之"高大床座"。随着佛教传播的盛行,大规模讲经活动举行的频仍,因应现场互动之实际需求以及说法布道的听讲效果,高大讲座之设置更形突出。唐五代俗讲活动普及,寺院讲堂讲座与唱经座二高座的设置已成常例;升高座以讲唱,并成为俗讲仪式中之构成部分。

至于高座形制、方位、职司等问题,敦煌文献及莫高窟壁画提供了考察高座发展与演变的记述与图像资料。日本奈良唐招提寺与法隆寺等讲堂保存的高座,呈现大唐之遗风,是研究唐五代高座的宝贵实物。除提供高座具体形制,有助于唐五代讲经活动之考察外,并可据与苏鹗《杜阳杂编》所载唐懿宗御赐新安国寺高座所作的描述相互印证。

其中,高座的方位,或南北向,或东西向;盖以佛教东传之初,石窟、寺院之设,有採东西向,讲座与唱经座分居佛坛主尊左右,故讲经法师居北,都讲唱经居南。而汉传佛寺起源,不论就官寺为道场,或"舍宅为寺",坐北朝南均为传统建筑的主要方位。讲座与唱经座分居讲堂佛坛下两侧,故文献记述或日本古寺院讲堂布局,高座均採东西向。加以古代方位以东为主位,西为宾位。因此,坐北朝南之佛寺中大都是法师升东高座以讲经,都讲登西高座以唱经。二者之方位与职司甚为分明。

此外,变文中的"押座文",自发现以来,名义解读,极其纷纭。其中,押座的"座",颇多解读为"四座"。现从上述有关高座形制、方位之探讨,明显可见押座文与俗讲高座之设置有关。透过本文论证得知:押座文的"座"当解读为"高座",较为适切。押座即"以梵赞镇静高座下之听众";押座文指的便是讲经变文正说开题前用以镇摄高座下听众,使其专心致意听讲的梵赞吟词。

唐代僧尼授田问题新探

——以新获吐鲁番文书为中心

姚崇新

（中山大学人类学系）

关于唐代僧尼道徒的授田问题，过去学术界虽然有一些讨论[①]，但由于传世文献所提供的信息有限，许多问题仍然未能解决。如僧尼道徒授田是否一如普通百姓授田那样，有永业田、口分田之分？政府授田的对象究竟是僧尼道徒本人还是寺院道观？僧尼道徒是否要承担均田制下的赋税乃至徭役？等等。如果对这些问题的认识得不到突破，直接影响到我们对唐代僧尼道徒授田问题的深入研究，进而影响我们对唐代寺院经济的总体把握。当然，能否有所突破，一定程度上取决于新材料的发现。2006年，吐鲁番阿斯塔那607号墓出土了一件局部完整的西州寺院手实，即《唐神龙三年(707)正月西州高昌县开觉等寺手实》，这件残手实保留有某寺数段永业田及其四至的记录，并声称这些土地"籍后给充僧分"。这些信息对我们解决上述问题有重要的参考价值。本文拟以该件手实为切入点，结合吐鲁番以往出土的与西州寺院土地及僧尼土地租佃有关的文书资料，比照传世文献的记载，对唐代僧尼授田问题中的上述问题试作探讨，道士、女冠的情况或可依此类推。

一、《神龙三年正月高昌县开觉等寺手实》及其对旧文书信息的激活

《神龙三年正月高昌县开觉等寺手实》(以下简称《手实》)首尾残缺，共存18行，兹移录如下：

（前缺）

1. 一段二亩永[　　　　　　　　　　　]东田西张□□　南荒　北渠。

2. 　　　　　]业薄田，城□□□里南平城，东荒　西宁方　南渠　北渠。

3. 一段一亩永业薄田，城西六十里南平城，东董宝　西渠　南渠　北冯进。

---

① 讨论主要集中在研究唐代均田制和研究唐代寺院经济或唐代佛教社会史的中、日学者的著作中，在此不一一罗列，本文只在讨论具体问题而关涉前人研究成果时，再作标注。专门讨论唐代僧尼授田问题的单篇论文比较少见，就目前笔者管见所及，只有以下数篇：森庆来著，高福怡译《唐代均田法中僧尼的给田》，《食货》第5卷第7期，1937年，第35—39页；白文固《唐代僧尼道士授田问题的辨析》，《甘肃社会科学》1982年第3期，第54—58页；刘小平、马楠《唐代均田制与寺院经济变迁的制度化分析——以"僧尼授田"为中心的考察》，《甘肃社会科学》2009年第4期，第210-215页。

4. 一段二亩永业薄田,城西六十里南平城,东荒　西荒　南荒　北索住。
5. 一段二亩永业薄田,城西六十里南平城,东宁方　西翟征　南渠　北部田。
6. 　　　右件地,藉(籍)后给充僧分。
7. 牒被责令通当寺手实。僧数、年名、部曲、
8. 奴婢并新旧地段、亩数、四至,具通如前,其
9. 中并无脱漏。若后虚妄,连署纲维,请
10. 依法受罪。谨牒。
11. 　　　神龙三年正月　日直岁僧惠俨牒
12. 　　　　　　都维那阙
13. 　　　　　　上坐僧广闰
14. 　　　　　　寺主惠

……………………………………………………………………

15. 开觉寺
16. 合当寺新旧总管僧总廿人
17. 五人杂破除
18. 　　]人身死

(后缺)[①]

据本件文书解题,本件文书为两座不同寺院的手实粘连在一起,官府作为档案收藏。开觉寺又见于吐鲁番阿斯塔那363号墓出《唐景龙四年(710)卜天寿抄十二月新三台词及诸五言诗》(67TAM363:812〈a〉)末尾、阿斯塔那509号墓出土的写于神龙之后至开元之前(707—713)的《唐西州高昌县出草帐》(73TAM509:24〈a〉),知为高昌县寺院,故此寺院手实亦为高昌县文书。

由"通当寺手实"一语可确知,该件为唐代寺院手实。这是迄今所发现的唯一一件唐代寺院手实,且有明确纪年,弥足珍贵。孟宪实先生从唐代僧籍编造和唐代佛教管理的角度对本件已作探讨[②],这些探讨对本文的研究奠定了很好的基础。如果说以往还有学者对僧尼授田的具体实施还有所怀疑的话,可以到此为止。此件手实的发现完全证实了唐代僧尼授田的确是依照田令实施过的,而且是实授田土,并非徒具形式。而新近学者发现的一件藏于俄罗斯圣彼得堡东方学研究所的吐鲁番文书增加了唐代僧尼授田实施的新证据,文书编号为Kr 4/654,残存6行:

---

① 录文据荣新江、李肖、孟宪实主编《新获吐鲁番出土文献》上册,中华书局,2008年,第53页。标点笔者略有改动。

② 参看孟宪实《唐令中关于僧籍内容的复原问题》,《唐研究》第14卷,北京大学出版社,2008年,第69—84页;《新出唐代寺院手实研究》,《历史研究》2009年第5期,第170—179页;《论唐朝的佛教管理——以僧籍的编造为中心》,《北京大学学报》2009年第3期,第136—143页。

(前缺)

1. 一段十五亩一百六十步永业[ ]五里[

2. 一段二亩永业常田,城西六十里交河[

3. 斯嚰寺

4. 合当寺尼总贰拾柒人

5.]人破除

6.]人籍后

(后缺)①

由第2行"城西六十里交河"一语可知,本件出自吐鲁番,这里的城当指高昌城,交河恰位于高昌城西六十里。由于本件"人"作武周新字,孟宪实先生据以判定本件年代在武周时期或其后不久。他还根据本件未见誓词部分的情况,认为本件非寺院手实,而是残尼籍②,可从。

由《手实》可知,唐代寺院手实的内容至少包括人口总数(包括现在数与亡故数)、人口的类型(分僧尼、部曲、奴婢等)、人口年名、田亩数、地段位置(地段四至)、土地性质(如本件注明的土地性质为永业田)以及土地质量(如本件注明的土地质量为薄田)等。这种以寺院为单位编造的手实,与吐鲁番出土文书中所见西州时期以户为单位编造的普通百姓的手实在内容上十分相似③,因此唐代寺院手实可以看作是在普通百姓手实基础上的适当变通。

从书写形式上,也可看出寺院手实与普通百姓手实之间的密切联系,唐代寺院手实与普通百姓手实在形式上基本一致,只是措辞上稍有区别。例如吐鲁番哈拉和卓39号墓出《唐贞观年间西州高昌县手实二》尾部写作:"□□通当户来年手实,具注如前,并皆依实,[/□妄,依法受罪。谨牒。"④又如阿斯塔那152号墓出《唐残手实》(二)结尾部分写作:"牒被责当户来年手实,件通如前,无有加减,若后虚妄,求依法□罪。谨牒。"⑤这两件手实的结尾语与本件开觉等寺手实结尾内容(7—10行)基本一致,主要区别在"当户"与"当寺"的表述。这一表述差异表明普通百姓手实是以户为单位的,而寺院手实则是以寺院为单位的。

此外,本件手实为神龙三年,恰是唐令规定的造籍之年,因此寺院手实编造与一般民户的手实的编造应是同时进行的,是以学者认为,以寺院为单位的僧籍与一般户籍,在管理上显然是一致的⑥。

---

① 本件录文最初由荣新江先生提供给孟宪实先生,此据孟宪实《论唐朝的佛教管理——以僧籍的编造为中心》,第142页。

② 参看孟宪实《论唐朝的佛教管理——以僧籍的编造为中心》,第142页。

③ 孟宪实《唐令中关于僧籍内容的复原问题》,第76页。

④ 唐长孺主编《吐鲁番出土文书》(以下简称《文书》)第6册,文物出版社,1985年,第107—108页,69TKM39:9/9(a),9/5(a),9/1(a)。

⑤ 《文书》第4册,文物出版社,1983年,第255页,72TAM152:27(a),34(a)。

⑥ 孟宪实《唐令中关于僧籍内容的复原问题》,第76页;《新出唐代寺院手实研究》,第177页。

可见，由内容到形式，再到管理方式，僧籍与民籍都基本一致。这提示我们，一方面，入唐以后，僧尼道徒的管理已被完全纳入唐律令制的体系之下，另一方面，从本文的着眼点出发，可以看出唐代僧尼道徒授田制与普通民众授田制一样，在唐均田制时代是一项稳定持续的制度。

新文书的发现，有时能激活某些旧文书的信息。在《手实》的启发下，我们有必要重新检视阿斯塔那189号墓出《唐开元四年(716)籍后堪问道观主康知引田亩文书》，该件文书前后残缺，仅存3行：

(前缺)

1.]上件观，开元四年籍，有孔进渠

2.]拾柒亩有实者。依问观主康知引，

3.]一十七亩，就中十亩，西畔连

(后缺)[①]

本件是目前所见吐鲁番出土有纪年文书中最早提及道观的文书，文书的具体书写年份不明，荣新江先生认为当在开元四年后不久写成，最晚不会晚于开元八年再造籍时，并认为观主姓康，应是粟特人[②]。

研究认为，自玄宗开元以来，在唐朝政府的支持下，道教势力在西州得到迅速发展，有了道观和圣典[③]。如果上件观主确系粟特人，那么西州道教的影响更可见一斑。所以，西州如果实施了僧尼授田，那么也应当实施道士女冠授田。当我们通过这件新发现的寺院手实确定西州寺院确实实施了授田以后，那么我们可以较肯定地认为上件文书与西州道观授田有关。文书1—2行的大意可理解为，依照开元四年籍中有关授田的记录，某道观授得孔进渠田若干亩，其中拾柒亩(第3行作“一十七亩”)已经实授。如果上述分析不误，那么本件就可视为西州道观授田的证据。当然，如果没有新发现的寺院手实，我们是不敢做如此肯定的判断的。

二、从《天圣令·田令》到《手实》：唐代僧尼授田问题的再思考

关于唐代僧尼道徒授田的信息传世文献记载不多，也不够完整。以往学术界所依据的文献主要有以下几条：

《法苑珠林》卷五五《破邪篇》：

---

① 《文书》第8册，文物出版社，1987年，第237页，72TAM189:64。

② 参看荣新江《唐代西州的道教》，《敦煌吐鲁番研究》第4卷，北京大学出版社，1999年，第130页。

③ 同上注，第140页。

又得田令官奏云：如佛教依内律僧尼受戒，得荫田，人各三十亩。今道士、女道士皆依《三皇经》受其上清、下清，替僧尼戒处，亦合荫田三十亩。此经既伪，废除。道士、女道士既无戒法，即不合受田，请同经废。京城道士等，当时惧怕畏废荫田，私凭奏官，请将老子《道德经》替处。[①]

《唐六典》卷三《尚书户部》"郎中员外郎"条：

凡给田之制有差……凡道士给田三十亩、女冠二十亩，僧尼亦如之。[②]

《唐会要》卷五九《尚书省诸司下》"祠部员外郎"条：

开元十年正月二十三日，敕祠部："天下寺观田，宜准法据僧、尼、道士合给数外，一切管收，给贫下欠田丁。其寺观常住田，听以僧、尼、道士、女冠退田充。一百人以上不得过十顷，五十人以上不得过七顷，五十人以下不得过五顷。"[③]

《白氏六贴事类集》卷二十六"道士第四十五"：

授田令。令曰："道士受《老子经》以上，道士给田三十亩。僧尼受具戒准此。"[④]

赞宁《大宋僧史略》卷中"僧主秩俸"条：

又唐《祠部格》："道士通二篇，给田三十亩。僧通经业，准上给田也。"[⑤]

上引《法苑珠林》所谓的"荫田"，当即僧尼所受之田[⑥]。综合上引诸条的记载，我们可以获得以下几方面的信息：依唐均田令，僧、尼、道士、女冠可授田；僧、道士人各三十亩，尼、女

---

① (唐)道世撰，周叔迦、苏晋仁校注《法苑珠林校注》，中华书局，2003年，第1675—1676页。对于这则史料，有学者认为是唐《贞观令》的佚文，可备一说(参看郑显文《唐代律令制研究》，北京大学出版社，2003年，第274页)。

② 《大唐六典》，广池千九郎校注本，三秦出版社，1991年，第66页。

③ 上海古籍出版社，1991年，第1207页。

④ 董治安主编《唐代四大类书》第3卷，清华大学出版社，2003年，第2184页上。

⑤ 《大正藏》卷54，第245页中。

⑥ 杨际平先生据此条记载认为："僧尼道士的受田，源于佛教内律的荫田，同时也是对寺观广占田产既成事实的承认。"(参看氏著《北朝隋唐均田制新探》，岳麓书社，2003年，第225页)但仔细品味上下文，这里所谓的"荫田"实即受田。所谓"依内律僧尼受戒，得荫田，人各三十亩"实指唐均田令"道士通二篇，给田三十亩。僧通经业，准上给田"的规定，因为内律并无僧尼受戒可得荫田若干亩的规定。白文固先生也倾向于认为荫田即受田(参看氏著《唐代僧尼道士授田问题的辨析》，第55－56页)。

冠人各二十亩;授田有资质要求,僧尼须受具戒,道士女冠须受《道德经》以上;跟世俗百姓一样,受田僧尼道士亦须退田还公;官府在实施僧尼道士授田的同时,允许寺观同时占有一定数量的常住土地,但根据各寺观总人数规定了占有的最高限额,不足者可以僧、尼、道士、女冠的退田补足;唐朝政府限制寺观土地过度膨胀的意图很明显。

但是,上引文献没有一条是有关唐代僧尼道士授田令的完整反映。十分幸运的是,近年新发现的《天圣令·田令》弥补了这一不足。《天圣令·田令》(清本)唐28条是有关唐代僧尼道士授田的令文:

诸道士、女冠受老子《道德经》以上,道士给田三十亩,女冠二十亩。僧尼受具戒者,各准此。身死及还俗,依法收授。若当观、寺有无地之人,先听自受。[1]

其中"身死及还俗"以下内容,不见于上引诸文献。所以学者认为,从上下文的规定看,这是一条完整的有关僧尼、道徒的田地收授法令[2]。这些不见于以往传世文献的内容,恰好将僧尼道徒授田令的主要内容补充完整,使我们明瞭僧尼道徒土地收授的具体操作:所谓"身死及还俗,依法收授"当是指僧尼道徒在身死退田环节,以及僧尼道徒在还俗过程中重新进行的退田授田环节,均应参照世俗百姓的死退规定和授田规定执行;退田原则是优先满足当观、寺的应受而无地的僧尼道徒。

《天圣令·田令》的发现,的确为我们提供了迄今最为完整的有关唐代僧尼道徒授田的文献信息。但某些更为具体的问题,仍然不能由此获解,比如唐代僧尼道徒授田是授给寺观还是直接授给僧尼道徒个人呢?唐代僧尼道徒所受之田是否像世俗百姓受田那样,也有永业田和口分田之分?政府授给僧尼道徒的土地是否就是用寺观原有的常住土地填充?这些问题不但上引诸传世文献没有提及,新发现的《天圣令·田令》也没有提及。所以解答这些问题还须依靠新发现的《手实》和其他文书提供的信息。

关于唐代僧尼道徒授田是授给寺观还是直接授给僧尼道徒个人的问题,以往有学者认为,唐代僧道授田不是授给僧尼道徒本人,而是授给寺观[3],但是缺少证据。《手实》中的信息值得注意,下面尝试解读《手实》中的"给充僧分"一语。

《手实》第6行作"右件地,藉(籍)后给充僧分"。这里的"给充僧分"其实就是"给僧充分"。"给某人充分"是西州授田文书中的程式化表述,如《唐西州高昌县授田簿》中反复出现"给某某人充分"字样:"右给得史阿伯仁部田六亩,穆石石充分","右给孙佑住充分","右给得康乌破门陀部田三亩,郭知德充分"[4]。依照学者的分析,史阿伯仁、康乌破门陀应为退田

① 天一阁博物馆、中国社会科学院历史研究所编著《天一阁藏明钞本天圣令校证》下册,中华书局,2006年,第387页。
② 戴建国《唐〈开元二十五年令·田令〉研究》,《历史研究》2000年第2期,第44页。
③ 参看杨际平《北朝隋唐均田制新探》,第87—88页。
④ 《文书》第6册,第398—399页。

者，而穆石石、孙佑住应为受田者，“充分”的“分”，指某人应得的田分[①]。按照这样的理解，这件文书的意思就是，高昌县将史阿伯仁退公的六亩部田又转授给了受田额不足的穆石石，将康乌破门陀退公的三亩部田又转授给了受田额不足的郭知德。但是，这里的“给充僧分”中的“僧”字后却不具僧尼个人的法号，表明它是集体称谓，应是指代该寺院具备授田资格的所有僧众。那么，《手实》中的“右件地，藉(籍)后给充僧分”的意思可以理解为，将右文所列诸段永业田，在造籍完成后，授给该寺僧众。可见土地并不直接授给僧尼个人，而是由僧尼所在寺院统一领受。

如果上述理解不误，那么可以认为，不但僧人手实的编造、僧籍的编造都是以寺院为单位，而且以僧尼个人名义所受之田也须由僧尼所著籍的寺院统一领受。

关于唐代僧尼道徒所受之田是否也有永业田和口分田之分的问题，以往学者多认为，僧尼道徒应授之田都是口分田[②]。可能是因为传世文献、石刻史料中只见僧尼有口分田的记载而无永业田的提示，所以才误以为僧尼道徒授田都是口分田。

关于僧尼口分田的信息，学界多引以下两条材料为证：

《法苑珠林》卷六二《祭祠篇》：

> 若是国家大寺，如似长安西明、慈恩等寺，除口分地外，别有勅赐田庄。所有供给，并是国家供养。[③]

《金石萃编》卷七四所收开元十一年(723)《少林寺赐田敕》：

> 少林寺今得牒，称上件地往因寺庄翻城归国有大殊勋，据格合得良田一百顷。去武德八年二月，蒙敕赐寺前件地为常住僧田，供养僧众，计勋仍少六十顷。至九年，为都维那故惠义不闲敕意，妄注赐田为口分田。僧等比来知此非理，每欲谘改。今既有敕，普令改正，请依籍次，附为赐田者。[④]

围绕以上只提口分不提永业的记载，多数学者据此认为僧尼道徒只授口分田[⑤]，这种判

① 参看韩国磐《再论唐代西州的田制》，载韩国磐主编《敦煌吐鲁番出土经济文书研究》，厦门大学出版社，1986年，第12页；卢向前《唐代西州土地关系述论》，上海古籍出版社，2001年，第36—37页。

② 参看玉井是博《唐时代の土地问题管见》(一)，《史学杂志》第33编第8号，第43—46页；森庆来《唐代均田法中僧尼的给田》，第38页；道端良秀《唐代佛教史の研究》，法藏馆，1957年，第494—495页；陶希圣《唐代寺院经济概说》，收入张曼涛主编《佛教经济研究论集》，北京图书馆出版社再版，2005年，第46页；杨际平《北朝隋唐均田制新探》，第87—88、245页等。

③ 前揭《法苑珠林校注》，第1826页。

④ 王昶《金石萃编》第2册，中国书店，1985年。相关内容还可参看同书卷77所收《少林寺碑》(开元十六年)。

⑤ 只有少数学者如日本学者仁井田陞较为谨慎，他认为现有文献没有明确僧尼道徒授田有永业和口分之分，因而未作判断。参看仁井田陞《中国法制史研究・土地法、取引法》，东京大学东洋文化研究所，1960年，第81页。

断可能也多少受了唐令中某些特殊人群如老男、笃疾、废疾、寡妻妾等只授口分田规定的影响[①]，因为僧尼道徒当然属于特殊人群。但随着本件《手实》的面世，这种看法也应予以修正。由本件残手实信息，并结合上引内典、金石资料信息，可知唐代僧尼授田一如普通百姓，既有口分田，也有永业田。本件手实残失的部分，当还包括口分田的信息。至于永业田与口分田的分配比例，是否仿效普通百姓授田作二八分，目前不得而知。

关于唐代僧尼道徒所受土地是否即是用寺观原有的常住土地填充的问题，以往部分学者围绕上引内典、金石资料信息，认为僧尼道徒所授的这些口分田源自寺观旧有土地，即寺观的赐田或其他常住土地。如韩国磐先生认为，"妄注赐田为口分田"的原由并非都维那无知，而是唐朝政府原拟用口分田名义给予寺院，使这类田地纳入均田制中的必须还受之田，只是少林僧众以军功力争，因而就改为赐田，永归寺院所有了[②]。白文固先生亦认为，僧尼道士受田的办法是以寺观的旧有土地顶替口分地[③]。

其实，上引这两条材料的内容都旨在强调寺院赐田与口分田的区别，因为赐田为寺院常住土地，而口分田按田令规定，要退公，所以若将赐田误为口分田，寺院显然不能接受。事实上，唐代寺院系统的土地的确有寺田和僧田之分（寺田和僧田的问题后文即将讨论）。但若按上述学者的意见，寺院系统的土地区分为寺田和僧田就没有意义了，因为僧尼口分田既来自于寺院旧有土地，即常住土地，那么实际上仍属寺院田产，僧尼个人仅具名分而已。

从唐朝政府的角度考虑，为了限制寺院土地，当然希望用寺院旧有土地顶替僧尼授田所需土地，从上引这两条材料中似乎可以窥见政府这方面的企图，但显然会遭到寺院的抵制。因为如此一来，寺院的土地总量非但不会增加，还会逐渐减少，因为如上所述，口分田是要还公的。这样操作虽然符合政府利益，但显然不符合僧团的经济利益。再者，由于寺观的规模不同、政治背景不同以及社会资源拥有量的差异，各寺观所拥有的土地资源的数量差异也比较大。所以若均以寺观旧有土地顶替僧尼道徒应受之田，某些大寺观应该可以承担，但那些占田较少的中小型寺观则未必承担得起。因此笔者倾向于认为，至少那些中小型寺观的僧尼道徒的授田仍须仰承政府提供的土地资源，否则难以施行。这个道理与唐朝均田制的世俗逻辑正相一致：大地主、大官僚、贵族的土地配给可能自行解决（尽管他们也不十分乐意，但他们有自行解决的能力），但自耕农的均田土地则仰赖政府配给。从这个角度讲，大型寺院作为方外的大土地所有者和世俗社会的大土地所有者其实是很相似的。

当然，支持笔者看法的最有力证据是均田制下，唐代寺院系统的土地有寺田和僧田之分，进而寺院和僧尼个人要分别承担政府的田税甚至杂徭。

---

① 《天圣令·田令》（清本）唐1条："老男、笃疾、废疾各给口分田四十亩，寡妻妾各给口分田三十亩。"《天一阁藏明钞本天圣令校证》下册，第385页。

② 韩国磐《北朝隋唐的均田制度》，上海人民出版社，1984年，第148页。

③ 白文固《唐代僧尼道士授田问题的辨析》，第57—58页。

三、唐代均田制下僧尼授田与寺田、僧田的关系

日本学者道端良秀早已指出，唐代寺院存在寺田和僧田两种类型的田产①，小田义久利用吐鲁番出土文书对西州寺院的寺田和僧田作了进一步的讨论②。但是，如果从均田制的角度考察寺院、僧尼的土地问题，寺田、僧田尚须进一步研究。

在吐鲁番文书的表述中，寺田和僧田有明显的区别，现选录吐鲁番出土文书《唐开元四年(716)西州柳中县高宁乡籍》(a)、(b)两片相关文字数行予以说明：

(a)15. 壹段二亩永业常田　城南壹亩(里)　东郎中寺　西郎中寺　南道　北道

19. 壹段半亩永业贰易部田　城东贰拾里　东南塔寺　西浑行才　南张福　北渠

40. 壹段壹亩半柒拾贰步永业陶　城南壹里　东渠　西左寺僧　南白欢　北官陶

41. 壹段肆拾捌步永业常田　城南壹里　东索喜　西张伯　南左寺僧　北官田

(b)15. 壹段肆拾步永业菜　城北壹里　东高昌人　西道　南郎中寺　北左恭③

由以上a片数行文字可见，文书在对田亩四至的标注中，在涉及寺院系统的田产时，有“某寺”(如郎中寺、西塔寺)和“某寺僧”(如左寺僧)两种不同的表述。为何要作如此差异的表述？这实际上是为了显示土地所有者的差异。“郎中寺”表示该田产归郎中寺所有，即寺田，所以这里的“郎中寺”应是“郎中寺田”的略称；“左寺僧”表示该田产属左寺的僧人所有，即僧田，所以这里的“左寺僧”应是“左寺僧田”略称。

以上分析可能会引起这样的质疑，即文书中田地四至里出现的寺名是否是指该寺所在的位置而非该寺的田产？这种可能性从逻辑上讲可以成立，但从文书田亩四至的表达习惯看，主要是指寺院的田产而非寺院本身。

因为按照文书表达习惯，我们与其将田亩四至中出现的大量人名理解为代表其人的住宅，毋宁将其理解为代表其人的田产更合理。试举两例加以说明：吐鲁番哈拉和卓39号墓出《唐贞观年间(640—649)西州高昌县手实二》第4行：“□段三亩半卅步世业常田，城东□□土门谷渠，东李举，西渠，南[”；第6行：“□段六亩世业部田，城北三里潢□，东车林，西渠，南李举[”④这两行文字标注的土地四至中都有李举的名字，但第4行的一段三亩半卅步世业田在城东，而第6行的一段六亩世业田却在城北，相距甚远，所以这里的“李举”

① 道端良秀《唐代佛教史の研究》，第493—513页。

② 小田义久《唐西州における僧田と寺田について》，原载《小野胜年博士颂寿记念东方学论集》，朋友书店，1982年，收入氏著《大谷文书の研究》，法藏馆，1996年，第300—322页。

③ 录文转引自池田温《中国古代籍账研究》，东京大学东洋文化研究所，1979年，第243—246页。

④ 《文书》第6册，第107页，69TKM39:9/9(a)，9/5(a)，9/1(a)。

不可能是指李举的住宅，而只能是指李举分别位于城东和城北的两块土地。又阿斯塔那42号墓出《唐西州高昌县授田簿》第二片第12行："]城西五里神石渠，东康陁，西曹祐，南["；第13行："]亩部田，城东五里左部渠，东石陁，西曹祐，南曹勒，北["[1]这两行文书标注的土地四至中都有曹祐的名字，但这两行文字中所登记的两块土地的方位却完全相反，一在城西五里，一在城东五里。所以与上例的情形一样，这里的"曹祐"也不可能是指曹祐的住宅，而只能是指曹祐分别位于城西五里和城东五里的两块土地。

通过上例可以看出，田地四至中出现的人名指代该人的田地，同理，四至中出现的寺名应指代该寺院的田地。最直接的证据是，上引a片第15行和b片第15行标注的土地四至中都有郎中寺，但a片第15行登记的地块在"城南壹里"，而b片第15行登记的地块却在"城北壹里"，方位完全相反，所以这两行文字中出现的"郎中寺"只能理解为指代郎中寺分布在城南和城北的两块田地，断不能理解为郎中寺的所在地。

由此可见，土地四至中出现的人名、寺名应是指代某人或某寺的田产，那么将四至中的"左寺僧"理解为指代左寺僧田应该没有问题。有学者根据吐鲁番出土西州时期佃田文书中业已出现的用语，将西州的田地分为官田、寺田和百姓田三类[2]，现在看来，还应再加上僧田一类。

由于僧田属僧尼个人所有，所以文书中在标注土地归属时若土地属僧尼个人，有时精确到了僧人的法号，德藏吐鲁番文书《唐安西坊配田亩历》即如此：

1. 安西坊
2. 四月廿一日康日进下壹段[
3. 崇宝寺又壹段 董寺家[
4. 刘孝忠下半段 范七娘半段[
5. 索嘉晟半段 女妇大娘子半段 曾[
6. 孙虔晟壹段 王太宾壹段 白[
7. 紫极宫壹段 崇宝寺僧遁[
8.]壹段 计贰拾□段典杨[
9.]下半段[

(后缺)[3]

在上引同一文书中标注了与崇宝寺有关的两段地产，但表述却有差别，或径作"崇宝寺"，或作"崇宝寺僧遁["。表述差异的背后应是土地所有者的差别，很显然，径标"崇宝寺"者，应是

① 《文书》第6册，第246页，65TAM42:87,55。
② 参看堀敏一著，韩国磐等译《均田制的研究》，福建人民出版社，1984年，第279—280页。
③ 文书编号Ch.1046(T Ⅱ 4042)，录文转引自前揭荣新江《唐代西州的道教》，第132页。

崇宝寺的寺田，标作"崇宝寺僧遁["者应属崇宝寺僧人遁□的个人田产，即崇宝寺的僧田。这件文书充分显示同一寺院中寺田与僧田同时存在，在本件土地关系文书中，寺院名后的土地应是寺田，而寺院名+僧人法号后的土地应是属该寺僧人个人的僧田。本件还出现了道观紫极宫，其名后的土地也应是紫极宫所拥有的常住土地。

由于寺田是寺院常住土地，不属于僧尼个人，所以有时寺院与僧尼个人在寺田使用上构成了租佃关系，即僧人租种寺田，吐鲁番文书中不乏其例。如阿斯塔那506号墓出《唐大历四年(769)后马寺诸常田改租别人状》：

1. 马寺　状上
2. 当寺常住分地一亩半，在高宁城。
3. 右件地大历四年租与高宁城
4. 左寺僧□□佃，其地子麦粟
5. 并征不□，今改租与别人□□
6. 　　　]□不听改[

(后缺)[①]

此件明言这一亩半是马寺的常住土地，由一位左寺僧人佃种。所以上件属外寺僧人租马寺田，目前尚未见到本寺僧人租本寺田的实例，以理度之应该有。

可见将唐代寺院系统的田产区分为寺田和僧田符合当时的实际。这样的区分使我们对唐代寺院田产的结构有了进一步的认识，但在均田制下，寺田、僧田究竟包括哪些土地类型？僧尼所受之田与寺田、僧田的关系究竟如何？当时由于资料所限，道端、小田并未予以进一步探讨。

笔者认为，寺田主要是指寺院常住田，也就是寺院的自有土地，它源自皇家的赏赐、豪富贵族的布施、寺院的主动购买、寺院的主动垦荒以及寺院对破产自耕农土地的兼并等。虽然有学者将寺院领受的僧尼受田也归入寺田[②]，但从法律意义上讲，僧尼所受之田的所有权仍然属于僧尼个人，因为领受与拥有所有权毕竟不是一回事，领受当主要是为了给僧尼道徒这样的特殊群体实施授田以操作上的便利，所以领受并不意味着土地所有权从僧尼个人过渡到了寺院手中。当然，既然是统一领受，寺院对僧尼受田应当有统一经营权。

寺田的目的大致有二，一是供养三宝，二是维修寺宇。而三宝供养当包括修造经像的费

① 《文书》第10册，文物出版社，1991年，第295页，73TAM506:04/12(a)。

② 道端良秀将唐代寺田的来源分为四类，即布施、卖得、押领和开垦，而押领类包括了僧尼受田(参看氏著《中国佛教社会经济史の研究》，平乐寺书店，1983年，第44—48页)。而小笠原宣秀在讨论西州寺田时，也将僧尼所受之田归入寺田(参看小笠原宣秀《西域出土の寺院文书再论——西州の寺田》，《印度学佛教学研究》第8卷第1号，1960年，第105-109页)。

用、僧徒生活费以及佛事法会的费用等，此外，还应包括寺院依附人口生活费用以及救济事业的开支等。不过，在均田制下，那些尚未达到政府授田标准的下层僧尼，应主要依靠寺院的常住田供养。当然，供养三宝、维修寺宇、支付依附人口生活费用以及救济事业的开支等也并非全赖寺田的收入，因为唐代寺院除了土地收入和布施收入外，还有多种经济收入，如租赁、质押、放贷等，大型寺院甚至经营邸店、碾硙等[①]。

僧田主要指僧尼个人所拥有的土地，在均田制下，主要包括僧尼的永业田和口分田，此外，可能还包括僧尼个人的私田（从西州的情况看，均田民在拥有政府授田的同时，似乎还有私田[②]。若然，也不排除西州僧尼有私田的可能性。僧尼个人获得私有土地的途径主要有布施所得[③]、购买等。由此可见僧尼拥有私田的情况长期存在，不惟均田制下如此。会昌废佛时，会昌二年(842)十月九日敕云："若僧尼有钱物及谷斗、田地、庄园，收纳官。"[④]可见有的僧尼不仅有田地，还有庄园，一如世俗地主。

由于僧田是僧尼个人拥有的土地，所以在名分上僧田最终应该落实到僧尼个人名下，这在西州佃田文书中也有所反映，兹引大谷2846《武周如意元年(692)西州高昌县佃人文书》7—11行为例：

7. 何禅师壹亩半　自佃　东豪　西道　南孟乾感　北索[
8. 康相女壹亩　佃人张绪丰　东豪　西道　南何禅师　北[
9. 索石德半亩　佃人张绪丰　东豪　西道　南何师　北[
10. 索康师贰亩苜宿　自佃　东慧灯寺田　西塞　南县[
11. 县令陆亩　苜宿　自佃　东慧灯寺　西塞　南寺　北[[⑤]

文书中的何禅师当是僧人，这种称法当是继承了高昌国的传统，高昌国有康禅师[⑥]，何师当是何禅师的略称。那么这几行文书中包含了寺田和僧田，寺田即慧灯寺田，僧田则直接标注为何禅师。

---

① 碾硙分陆碾和水碾，唐代长安洛阳的大寺院差不多都有经营，成为某些大型寺院经济收入的重要组成部分，唐代敦煌寺院普遍拥有碾硙。参看前揭道端良秀《唐代佛教史の研究》，第450—451页；谢和耐著，耿昇译《中国五——十世纪的寺院经济》，甘肃人民出版社，1987年，第175—188页；姜伯勤《唐五代敦煌寺户制度》，中华书局，1987年，第226—246页。

② 均田制的私田问题先有日本学者西川正夫、西嶋定生等进行过讨论，杨际平先生在此基础上又作了全面的探讨，参看氏著《北朝隋唐均田制新探》，第155—195页。

③ 从佛教戒律的角度看，僧尼个人财产与寺院常住也是有区别的。施主可以舍财与寺院，也可以舍财与寺院里的某位僧人。舍与寺院的财产，成为寺院的常住，舍与僧尼的财产，则构成僧尼个人财产的一部分（参看陶希圣主编《唐代寺院经济》，食货出版社，1974年，第7页）。那么舍与僧尼个人的田产，自然构成僧尼的私田。

④ 圆仁著，小野胜年校注《入唐求法巡礼行记校注》卷三，花山文艺出版社，1992年，第408页。

⑤ 小田义久编《大谷文书集成》壹，法藏馆，1984年，第113页。

⑥ 《文书》第3册，文物出版社，1981年，第170—174页，66TAM50:9(b)、66TAM302:32/2(a)。

由于僧田中的受田土地属寺领土地，所以如前所述，这部分土地的经营可能由寺院统一负责。而私田部分，则仍须僧尼个人经营。这件文书中出现的僧田，很可能就是僧人的私田。

唐朝为了限制寺院田产的过度膨胀，对寺院常住田的最高占有额按寺院人口数作了限制，但当寺院常住田没有达到政府规定的最高限额时，则听以本寺僧尼退田充[①]。此外，依唐均田令，百姓所退之田应是口分田，而永业田不须还官，"皆传子孙"[②]，而僧尼无子孙可传，身没之后，其永业田依内律理应充为其所著籍寺院的常住田，惟不排除亡僧的世俗本家要与寺院争夺这部分田产的可能性[③]。

无论如何，综合上述情况可以肯定，在均田体制下，看似与授田制无关的寺院常住田，其实也有一部分间接来自僧尼所受之田（包括僧尼退还的部分口分田和一部分僧尼的永业田）。由此可见，尽管寺院不是政府的直接授田对象，但由于寺院常住土地与僧尼所受之田仍然有十分密切的关系，所以在授田问题上，寺院与僧尼仍然可以形成利益共同体。从自身利益的角度考虑，寺院也会希望本寺有更多的僧尼获得授田资格。

四、唐代均田制下僧尼的赋税问题再认识

在讨论唐代寺院经济的早期论著中，认为唐代僧尼道士不纳租税不负徭役是比较普遍看法[④]，即或有学者从制度层面认为寺院田庄课税的存在，但对其是否具有普遍性表示怀疑[⑤]，因为毕竟传世文献留给我们的印象都是僧尼道士可以免税免徭的。如大历末都官员外郎彭偃献议曰："今僧、道士不耕而食，不织而衣，一僧衣食，岁无虑三万，五夫所不能致。举一僧以计天下，其费不赀。臣谓僧、道士年未满五十，可令岁输绢四，尼及女官输绢二，杂役与民同之，过五十者免。"[⑥]再如前引会昌二年（842）十月九日敕又云："如[僧尼]惜钱财，情愿还俗去，亦任勒还俗，宛入两税徭役。"[⑦]此外，唐代反佛人士的言论中也多以沙门"逃赋税"、"避征徭"相攻讦。这些信息似乎都在告诉我们，唐代僧尼道士是没有赋税徭役之累的。

然而，随着西北出土文献的发现，人们开始重新审视唐代僧尼的赋税问题。学者认为两

---

① 前引《唐会要》卷五九《尚书省诸司下》"祠部员外郎"条。

② 《天圣令·田令》(清本)唐6条："诸永业田，皆传子孙，不在收授之限。即子孙犯除名者，所承之地亦不追。"《天一阁藏明钞本天圣令校证》下册，第386页。

③ 高昌国时期以来，当地僧人一直与其世俗本家保持着密切联系，有将自己的田产在其亡故后转移给其世俗本家的传统，参看拙稿《在宗教与世俗之间：从新出吐鲁番文书看高昌国僧尼的社会角色》，《西域研究》2008年第1期，第45—60页。

④ 金毓黻先生就是其中的代表，参看氏著《从榆林窟壁画耕作图谈到唐代寺院经济》，《考古学报》1957年第2期，第61—68页。

⑤ 前揭道端良秀《唐代佛教史の研究》，第476—479页。

⑥ 《新唐书》卷一四七《李叔明传》，中华书局，1975年，第4755页。《旧唐书》卷一二七《彭偃传》所载略同。

⑦ 圆仁著，小野胜年校注《入唐求法巡礼行记校注》卷三，第408页。

税法前虽然僧尼仍享有免纳租庸调的特权，但须承担户税或地税、资课等，而两税法实施后，寺院、僧尼甚至须纳正税[①]。有学者根据吐鲁番文书和和田文书，认为寺院田地要纳地税及杂科税，寺院依附人口则要纳户税，这些根据出土文书的判断应当比较可信[②]。

阿斯塔那506号墓出土文书《唐孙玄参租马寺菜园契》中有"其园税子，两家共知"的提示[③]，同墓出土文书《唐赵拂昏租马寺田契》中有"其官税子，仰拔(拂)昏输纳"的提示[④]，这已经非常明确地指出了寺院土地要缴纳"税子"或"官税子"，称谓虽有差异，应均指寺院向官府缴纳的田税。只不过在佃田契约中，这些田税有时约定由寺院和佃人共同承担，即"两家共知"，有时则可能被寺院转嫁到佃人身上，如"仰拔(拂)昏输纳"。

这里需要附带说明的是，马寺文书均出自阿斯塔那506号墓，据该墓文书解题，本墓出土纪年文书，起唐开元十八年(730)，迄大历七年(772)，所以文书所反映的大体是两税法实施以前、均田制实施后期的情况。此外，从马寺文书看，该寺为尼寺，墓主张无价之女即在马寺为尼，法号法慈。

可见，至少均田制时代，唐代寺院须承担田税已不是问题。我们知道在唐代前期均田制实施时期，唐朝征收的赋税主要是租调，外加户税和地税，但唐代寺院所承担的此种田税是否能与均田制时代唐朝政府通行的税种对应以及对应于何种税种，目前所见的文献、文书信息尚不足以判明。

现在的问题是，论者往往未将寺院所承担的赋税与僧尼个人所承担的赋税加以区别，事实上，向寺院课税和向僧尼个人课税是有区别的。上引数件文书中涉及的马寺田园如果从僧田、寺田的角度看，属于马寺的常住田一类，即寺田，而马寺佃田契约中所涉及的马寺田产有些可能属于僧田。以往学者未对马寺的田产作类似的区分，将它们全部视为马寺的常住土地[⑤]。但细审这些契约文书，可以看出土地所有者还是有寺院和僧尼个人的区别的，主要表现在文书的落款部分的些微区别。如果是寺田，即寺院常住土地，理当不属于任何僧尼个人，因此在契约末尾田主(园主、地主)一项签署时则不应当出现僧尼个人的法号，以示该土地属于寺院共有的常住土地。反之，如果是僧田，则属于僧尼个人土地，那么在契约末尾田主(园主、地主)一项签

---

① 参看谢重光《略论唐代寺院、僧尼免赋特权的逐步丧失》，原载《中国社会经济史研究》1983年第1期，收入何兹全主编《五十年来汉唐佛教寺院经济研究》，北京师范大学出版社，1986年，第240—250页；同氏《中古佛教僧官制度和社会生活》，商务印书馆，2009年，第390—393页。

② 参看李锦绣《唐代财政史稿》上卷第3分册，北京大学出版社，1995年，第1126—1128页。李锦绣所根据的文书资料分别是吐鲁番阿斯塔那509号出《唐西州高昌县出草帐》(《文书》第9册，文物出版社，1990年，第23—24页，73TAM509:24(a)，(b))；阿斯塔那506号墓出《唐天宝七载(748)杨雅俗与某寺互佃田地契》(《文书》第10册，第275—276页，73TAM506:04/2)以及和田麻扎塔格遗址出《唐于阗神山某寺支用历》(陈国灿《斯坦因所获吐鲁番文书研究》，武汉大学出版社，1995年，第489—499页，OR.Ch 969－72)等。

③ 《文书》第10册，第301页，73TAM506:04/5(a)。

④ 《文书》第10册，第305页，73TAM506:04/15(a)。

⑤ 参看町田隆吉《唐西州马寺小考——八世纪后半期の尼寺の寺院经济をめぐって》，《驹泽史学》第45号，1994年，第167—194页。

署时则应当注明僧尼个人的法号,以示该土地属于僧尼个人。前揭《唐孙玄参租马寺菜园契》最后仅落款为"园主",不具僧尼个人法号;《唐赵拂昏租马寺田契》最后田主落款为"马寺尼",亦不具个人法号,"马寺尼"是一个集体称谓,代表所有马寺尼众,下文即将涉及的另一件文书也能证实这一点。那么,这两件契约中的田产可视为马寺的常住土地,属寺田类。

此外,同墓出土的另两件马寺土地关系文书中直言所涉土地为马寺的"常住地",如前引《唐大历四年(769)后马寺请常住田改租别人状》中称"当寺常住分地一亩半,在高宁城",而《唐马寺尼诉令狐虔感积欠地子辞稿》亦称马寺"右件常住,在地高宁城"[①]。那么,这些土地亦属寺田自不待言。值得注意的是,由于上两件文书所涉为马寺常住地(寺田),属寺院尼众共有的田产,所以在状辞中都是以集体的名义起诉对方,如《唐大历四年(769)后马寺请常住田改租别人状》中首先称"马寺　状上",而《唐马寺尼诉令狐虔感积欠地子辞稿》则以马寺尼众的名义起诉对方,只用"尼"字指代己方,如"尼复□□"、"尼女人,不["等,不具法号,表明这里的"尼"不是具体指某尼个人,而是马寺尼众的代称。

从西州时期其他寺院文书来看,也大抵如此。凡涉及寺院常住土地的诉状,有时由寺主代为陈情,但落款则是由寺院三纲集体署名。阿斯塔那 15 号墓出《唐贞观十四年(640)西州高昌县弘宝寺主法绍辞》即如此:

1. 贞观十四年十二月廿七日,弘宝寺主法绍辞:
2. 前判得附庸上常田。为作弘宝寺田业,
3. 以充僧供养。今时量官,田家不与。乞索
4. 作寺名,寺家自种。请以谘陈,请裁。谨辞。
5. 上坐　　寺主　　都维那　　寸　　辞[②]

"附庸上"后当脱"件"字。本件辞中的"常田",沿用了高昌国时期的土地用语,跟"部田"、"薄田"等概念一样,代表土地质量而不是土地性质,因而不是政府的授田。但已为官府判归弘宝寺,因而属于弘宝寺的常住土地,属该寺集体所有。是故辞的最后落款是该寺上坐、寺主和都维那三纲的联合署名。

由此可见,包括马寺在内的西州寺院,凡涉及其常住土地(寺田)关系文书时,行文中或落款时都使用集体称谓来代表寺方,或以寺主的名义陈述而落款仍用集体署名方式,不以个人名义签署,表示集体负责[③]。这样做的主要目的是为了避免寺院常住土地(寺田)关系文书

① 《文书》第 10 册,第 294 页,73TAM506:04/8。

② 《文书》第 4 册,第 46 页,64TAM15:15(a)。

③ 孟宪实先生也认为寺院的田产集体负责,但这份田产似乎包含了寺院所有的土地(《新出唐代寺院手实研究》,第 178—179 页)。而笔者认定的由寺院集体负责的田产仅限于寺院的常住土地,即寺田。僧尼个人的田产(包括均田制下的受田)即僧田则应由僧尼个人管理。

与僧尼个人土地关系文书相混淆。依此逻辑，落款中"地主"一项若出现某尼个人法名，该田产则可视为某尼个人的田产，即僧田。无独有偶，同墓的确出土有马寺尼个人落款的田园租佃契，即《唐大历三年(768)僧法英佃马寺菜园契》，兹部分移录如下：

1. 马寺园一区[
2. 大历三年十月廿四日，僧法(英)[
3. 取上件园佃种，其园限叁年佃种。每年租价准麦
4. 壹亩贰硕五斗，粟叁硕。其麦粟□至时熟，仰□
5. 英依数送纳，其田税仰佃人自知。园内起三月□□
(中略)
14. 官科税诸杂，一仰佃人知当，不忓(干)寺□事。仍下葱子壹斗，
15. 其子寺家出陆胜，佃人出肆胜，人工仰佃人。□□葱内所种芥，
16. 寺家取壹伯束。契有两本，各执一本。其园内所种瓜，每日与寺
17. 壹拾颗。两家平和，画指为记。地主
18. 地主马寺尼净信年卌
19. 地主尼上坐法慈年卌四[1]

本件租佃契最值得关注的是落款与前述租佃契的差异，即地主项由两位尼签署，并具法号和年龄，由此可以判断，本件所租菜园当是马寺尼净信和上坐法慈二人的个人田产，属僧田。同墓出土的另一件文书显示，唐上元二年(761)七月，马寺尼法□自己在西州市买黑犍牛一头，用途不明[2]。考虑到马寺尼众有个人田产的事实，法□所买牛用作自田耕作亦未可知，当然她不一定要亲自耕种，完全可以佃与他人。

依照前文对均田制下僧尼个人所拥有的土地构成的分析，马寺尼众的个人田产当包括政府授的永业田和口分田，以及通过接受布施和购买获得的私田。

如果我们将《唐大历三年(768)僧法英佃马寺菜园契》判定为马寺尼个人所拥有的田产不误的话，那么这件文书给我提供了均田制下僧尼个人缴纳赋税的重要信息。如上所引，文书中有"其田税仰佃人自知"、"官科税诸杂，一仰佃人知当，不忓(干)寺□事"等约定。由此可知，均田制下，僧尼个人的田产也要缴纳田税，只不过他们倾向于将这一负担转嫁给佃田人。

由此可见，在均田制下，寺院和僧尼个人都要各自承担官府的税赋。差别在于僧尼个人承担的税赋可能要单一一些，主要可能在田税，而寺院所承担的税赋种类可能更加多元，除

[1] 《文书》第10册，第292—293页，73TAM506:04/1。
[2] 《唐上元二年(761)马寺尼法□买牛契》，《文书》第10册，第290页。

了田税以外,经营性的经济活动可能也要纳税。

《唐会要》卷八九"硙碾"条载:

> 元和六年(811)正月,京城诸僧有请以庄硙免税者,宰臣李吉甫奏曰:"钱米所征,素有定额,宽缁徒有余之力,配贫下无告之甿,必不可许。"从之。①

由此可知唐代寺院的庄园、碾硙要纳税。本条虽然反映的是两税法实施以后的情况,但庄园、碾硙早已成为唐代寺院经济的重要组成部分,所以想必对寺院庄园、碾硙的征税不始于均田制废除、两税法实施以后。

关于唐代寺院、僧尼是否承担徭役的问题,以往学术界根据传世文献的一些提示,普遍认为唐代寺院、僧尼是不须承担徭役的,由于缺乏更多的资料信息,目前学术界对此尚无进一步的认识。我们认为,如果寺院、僧尼确有承担徭役的情况,应与上文考察寺院、僧尼的赋税情况一样,须将寺院与僧尼个人区别开来。

从西州寺院佃田文书看,寺院至少要承担一些杂役。阿斯塔那506号墓出土文书《唐邓光实转租马寺田亩契》是西州百姓邓光实租佃马寺田亩的契约,中有"]渠百役,寺家知"的提示②,可见这些所谓的"百役",都是附着在寺院田园上的,只不过在佃田契约中,这些杂役有时约定由寺院承担,即"寺家知",有时则可能被寺院转嫁到佃人身上。这些杂役的具体内容目前不得而知,但考虑到总是与灌溉渠并列书写,所以推测西州寺院至少有一种杂役与灌溉渠的修建维护有关。西州寺院承担杂役的情况是否具有普遍意义,目前不敢遽断,但为我们对这一问题的思考提供了新的线索。

那么,唐代僧尼、道士个人是否也要承担一些徭役呢?吐鲁番文书也有一些提示。阿斯塔那193号墓出《唐道俗藏钩文书》值得注意,兹移录如下:

1. 高五　翟都　高来　郭俨
2. 道士张潼　僧思惠　□□　麴质
3. 　　右件人今夜藏勾(钩)
4. 　　作业。输者朋显出,
5. 　　朋子并不知,壹取朋
6. 　　显语。典郭俨。③

(后为两行习字,从略)

---

① 《旧唐书》卷一四八《李吉甫传》所载略同。
② 《文书》第10册,第309页,73TAM506:04/4。
③ 《文书》第8册,第503页,73TAM193:11(b)。

据本墓解题，本墓所出文书有纪年者，起武周证圣元年(695)，止唐天宝十一载(751)。而本件文书中的僧思惠又见于同墓出《武周证圣元年五月崇福寺转经历》和《武周法惠、思惠与阿伯、伯母等书稿》，据此，本件年代大致可判定在武周时期，而思惠也应是西州崇福寺僧人。从“右件人……”及落款为“典郭俨”等行文来看，本件应为官文书[①]。

由文书内容可知，西州某观道士张潼和崇福寺僧人思惠与另两人(即□□和麴质，其中一人至少是普通百姓，即麴质)一起，在某夜要进行藏钩作业，官府着郭俨知此事。按藏钩系古代的一种游戏，也作“藏彄”。相传汉武帝婕妤钩弋夫人(即汉昭帝母亲)少时两手皆拳，众人擘之皆不能舒，汉武帝自披即舒，得一钩，后人乃作藏钩之戏。《太平御览》引辛氏《三秦记》曰：“昭帝母钩弋夫人手拳而有国色，先帝宠之，世人藏钩，法此也。”又引晋周处《风土记》曰：“腊日饮祭之后，叟妪儿童为藏钩之戏。”[②]《荆楚岁时记》：“俗有藏钩戏，起钩弋夫人。”[③]又《太平御览》引晋庾阐《藏彄赋》曰：“叹延夜之藏彄，赏一时之戏。”[④]由此可见，藏钩之戏起于西汉钩弋夫人手拳的传说，后在民间广为流传。游戏的时节是在腊日之后，具体时刻是在夜间，游戏参与者为老年男女和儿童。本件文书的发现，表明此种汉地游戏竟也传至西州，而且时辰也在夜间，说明游戏规则一任内地的传统。这件文书的性质还表明，西州地方此种游戏是由官方主导的。

当然，我们这里最关心的还是文书中的某观道士张潼、崇福寺僧人思惠及其他普通百姓在此种游戏作业中所充当的角色。由上文可知，此种游戏的参与者为老年男女和儿童，所以文书中的诸色人等不可能是游戏的直接参与者。那么，这些人应该是官方主导的此种游戏的服务人员，所以他们的工作似乎可以看作是官府支派的一种役作，应属杂役。如果这样分析不误，那么可以这样认为，西州的僧尼、道士个人是要承担一定的杂役的。

五、结　论

本文以新发现的吐鲁番文书《唐神龙三年(707)正月西州高昌县开觉等寺手实》为切入点，结合传世文献以及新发现的《天圣令·田令》和旧有的吐鲁番文书资料，重新审视了唐代僧尼授田问题，得到以下几点认识：唐代均田制时期，僧尼的授田跟普通百姓授田一样，的确得到了有效实施，并非徒具令文；从被重新激活的旧有吐鲁番文书信息看，唐代西州也同样实施了道士女冠授田；唐代僧尼的授田一如普通百姓，也有永业田和口分田之分；僧尼手实的编造以寺院为单位，僧尼所受之田也由所在寺院统一领受，但所有权仍归僧尼个人，寺院有统一经营权；僧尼所受之田的土地来源，虽然政府有利用寺院旧有土地(常住土地)顶替的

---

① 日本有邻馆藏西州长行坊文书中有“典杨远”字样，阿斯塔那509号墓出官文书《唐开元廿一年(733)西州都督府案卷为勘给过所事》中有“典何承仙”。参看李方《唐西州行政体制考论》，黑龙江教育出版社，2002年，第166—169页。

② 《太平御览》卷七五四《工艺部十一》“藏钩”条，中华书局，1960年，第3348页。

③ 宗懔《荆楚岁时记》，宋金龙校注，山西人民出版社，1987年，第135页。

④ 同注③。

企图,但由于与寺院的根本利益相抵触,所以很大程度上仍仰赖于政府提供土地;均田制下,寺院系统的土地有寺田(寺院常住土地)和僧田(僧尼个人所拥有的土地)之分,僧田包括政府所受之田和僧尼个人的私田,虽然僧尼所受之田在其亡后或还俗后有被部分转为寺田的可能,但由于政府对寺院常住土地总量有所限制,所以僧尼所受之田有相当部分仍可回到政府的土地流转系统中;虽然均田制下,僧尼的土地收授主要针对僧尼个人,但在土地问题上,寺院和僧尼之间仍然可以建立有效的利益链条;从西州时期的文书看,均田制下,寺院和受田僧尼分别作为相对独立的经济实体,要分别承担政府的田税,甚至还要分别承担一些杂役,这种情况与传世文献的记载并不一致,其中原因值得进一步探究。

(附识:本文在写作过程中得到朱雷先生的热情指教,受益匪浅,孟宪实先生、郑燕燕同学也提出了极富启发性的建议,在日文资料搜集方面又得到罗帅同学的大力帮助,在此一并致谢!)

吐鲁番出土《唐开元十六年西州都督府请纸案卷》与唐代的公文用纸

雷　闻

（中国社会科学院历史研究所）

20世纪初，日本大谷探险队在吐鲁番得到一批中国古代的写本文书，也就是后来著名的大谷文书，其中有一组唐开元十六年(728)西州都督府各曹的请纸文书[①]。之后，黄文弼先生在吐鲁番哈拉和卓旧城也得到一件相关文书，黄氏称之为《虞候司及法曹司请料纸牒》[②]。另外，上海博物馆所藏吐鲁番文献中也有一件请纸文书[③]，与前述两组文书虽无法直接缀合，但年代、性质相同，应属于同一案卷。早在1960年，内藤乾吉先生就对除上博藏卷之外的这组文书进行了细致分析[④]，为后来的研究奠定了坚实基础。之后，许多学者都从不同角度涉及到这组文书，如卢向前、中村裕一以其中的几件文书为例研究了唐代牒文的形态与处理程式[⑤]；李锦绣讨论了唐代官府中纸笔费等行政支出情况[⑥]；李方考证了文书中涉及的西州长官与上佐[⑦]；而室永芳三、刘安志、李方等则讨论了文书中涉及的西州的突厥部落问题[⑧]。本

---

① 最长的两件大谷5839、5840号见小田义久编《大谷文书集成》第3卷，法藏馆，2003年，第207—210页。其他残片，大谷4882号见第54页，4918、4919号见第65页，5372号见第152页，5375号见第153页。

② 黄文弼《吐鲁番考古记》，中国科学院，1954年，第38—39页，图版二七至三〇、图32。更为清晰的图版见杨文和主编《中国历史博物馆藏法书大观》第11卷《晋唐写经・晋唐文书》，柳原书店、上海教育出版社，1999年，第167—174页。该书定名为《虞候司及法曹司请料纸事牒》，解说及录文见第234页。

③ 上海古籍出版社、上海博物馆合编《上海博物馆藏敦煌吐鲁番文献》上，上海古籍出版社，1993年，彩版23号，第257—258页。编号"上博31"，该书定名为"请纸牒"。这件文书之前曾刊布于香港中文大学文物馆印行的《敦煌吐鲁番文物》(1987年)，小田义久《大谷文书と吐鲁番文书について》(《龙谷大学佛教文化研究所所报》第11号，1987年，第1—3页)认为它应当出自吐鲁番哈拉和卓古墓，而荣新江先生进一步推测它来自大谷光瑞，见氏著《海外敦煌吐鲁番文献知见录》，江西人民出版社，1996年，第158页。

④ 内藤乾吉《西域发见の唐代公文书の研究》，《西域文化研究》第三《敦煌吐鲁番社会经济资料》(下)，法藏馆，1960年，第9—111页，特别是第32—52页。

⑤ 卢向前《牒式及其处理程式的探讨——唐公式文研究》，北京大学中国中古史研究中心编《敦煌吐鲁番文献研究论集》第3辑，北京大学出版社，1986年，第370—371、378—379页；中村裕一《唐代公文书研究》，汲古书院，1996年，第598—599、610—612页。

⑥ 李锦绣《唐代财政史稿》上卷，北京大学出版社，1995年，第361、367—368、1056—1060页。

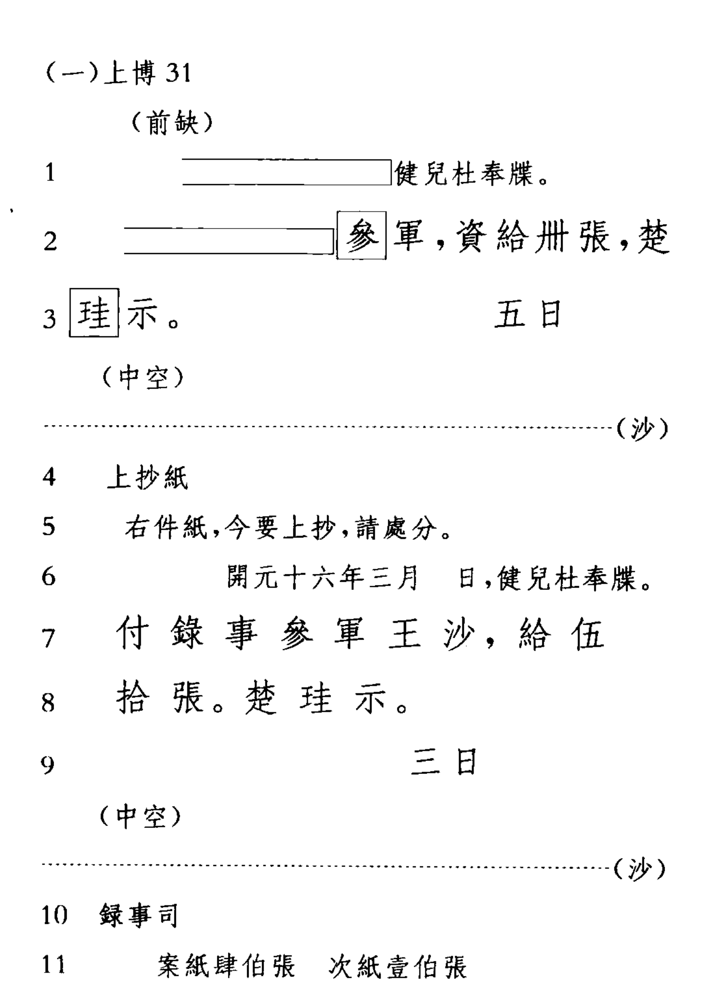
⑦ 李方《唐西州长官编年考证——西州官吏考证(一)》，《敦煌吐鲁番研究》第1卷，北京大学出版社，1995年，第271—296页。同氏《唐西州上佐编年考证——西州官吏考证(二)，《敦煌吐鲁番研究》第2卷，北京大学出版社，1997年，第189—214页。

⑧ 室永芳三《吐鲁蕃发见朱邪部落文书について——沙陀部族考 その一(补遗)》，《有明工业高等专门学校纪要》第10号，1974年，第1—7页；刘安志《唐代西州的突厥人》，武汉大学中国三至九世纪研究所编《魏晋南北朝隋唐史资料》第17辑，武汉大学出版社，2000年，第112—122页；李方《唐西州行政体制考论》，黑龙江教育出版社，2002年，第289—320页。

文拟在前人研究的基础上，对此案卷试重新录文、缀合和排序，并对其中反映的唐代地方官府的行政运作特点，以及唐代的公文用纸等问题做进一步的探讨。

一、文书录文与缀合

这个请纸案卷共包括了10件文书，即8件大谷文书、1件黄文弼文书以及1件上博藏文书：(一)上博31、(二)大谷5839、(三)黄文弼文书35、(四)大谷4882、(五)大谷5840、(六)大谷4918(a)、(七)大谷4918(b)、(八)大谷4919、(九)大谷5372、(十)大谷5375。此前的研究中，每件文书大多单独录文，定名也多为“牒”，然考其内容是开元十六年二月至八月西州几次请纸事务之牒文粘连之案卷，总计存180多行。在上博31号、大谷5839、5840上都钤有“西州都督府之印”，位置均在录事司受、付的日期上。我们“散藏吐鲁番文献整理小组”将这组文书定名为《唐开元十六年西州都督府请纸案卷》(以下简称为《请纸案卷》)，将其按照时间顺序编号排列，并对照图版重新进行了录文，有些文字与此前学者所录不同，本文不一一出注。



(一)上博31

(前缺)

1 ＿＿＿＿＿＿健兒杜奉牒。

2 ＿＿＿＿＿＿[参]軍，資給卌張，楚

3 [珪]示。 五日

(中空)

……………………………………(沙)

4 上抄紙

5 右件紙，今要上抄，請處分。

6 開元十六年三月 日，健兒杜奉牒。

7 付錄事參軍王沙，給伍

8 拾張。楚珪示。

9 三日

(中空)

……………………………………(沙)

10 録事司

11 案紙肆伯張 次紙壹伯張

12　　右緣推勘，用紙寔繁，請更給前件
13　　紙，請處分。
14　牒 件 狀 如 前，謹 牒。
15　　　開元十六年三月　日。史李藝牒。
16　　　　　　錄事參軍王　沙安[①]
17　付 司，楚 珪 示。
18　　　　六日
19　　　　　三月六日，錄事使
20　　　　　錄事參軍　沙安　付。
21　　　　　檢案。沙白。
22　　　　　　　　　　六日
………………………………………………………（沙）
23　牒檢案連如前。謹牒。
24　　　　三月　日，史李藝牒
25　　　　並檢料過，沙白。
26　　　　　　　　六日
27　紙肆拾張
28　　右檢二月五日得健兒杜奉狀，請前件紙上抄。
29　紙伍拾張
30　　右檢三月三日得健兒杜奉狀，請前件紙上抄。
31　案紙肆伯張　次紙壹伯張
32　　右檢得録事司狀，請上件紙推勘用。
33　牒件檢如前，謹牒。
………………………………………………………（沙）
34　　　　　三月　日，史李藝牒。
35　　　　　録事司等叁狀所請紙，
36　　　　　各准數分付，取領附諮。
（后缺）

（二）大谷 4918(a) +5375+ 4918(b)

（前缺）

………………………………………………

① 内藤以来许多学者都录作"沙妻"，然细审字形，录为"沙安"为妥。

1 開元[　　　　　　　　]

2 [史 李藝]

3 錄事參軍沙[安]

4 史

5 [　]日受,即[日行判]

6 [録事使]

7 [錄事]參軍自判

8 [　　　　　]等請紙准給事

…………………………………………………………………………(沙)

(三)大谷 5839

(前缺)

1 [　　　　　　　][楚 珪]示。

2 廿七日

3 五月廿七日,録事使

4 錄事參軍 沙安付。

(中空)

…………………………………………………………………………(沙)

5 牒檢案連如前,謹牒。

6 五月　日,史李藝牒。

7 兵、法兩司請紙,各准數

8 分付取領。諮。沙安白。

9 廿七日

10 依判,諮。希望示。

11 廿七日

12 依判,諮。球之示。

13 廿七日

14 依判。楚珪示。

15 廿七日

(中空)

…………………………………………………………………………(沙)

16 開元十六年五月廿七日

17 史 李 藝

18 錄事參軍沙安

19 史

20 五月廿七日受，即日行判。

21 録事使

22 錄事參軍自判

23 案為兵曹法曹等司請黄紙准分付事

（中空）

……………………………………………………………（沙）

1 案紙貳伯張 次紙壹伯張 筆兩管 墨一挺

2 牒：真陁今緣市馬，要前件紙筆等，請准式處

3 分，謹牒。

4 開元十六年五月 日，河西市馬使米真陁牒。

5 付司。檢令式，河西節度

6 買馬，不是別 敕令市。計不

7 合請紙筆，處分過。楚珪

8 示。 廿九日

9 五月廿九日，録事使

10 錄事參軍沙安 付

11 檢案，沙白。

12 一日

……………………………………………………………（沙）

13 牒檢案連如前，謹牒。

14 六月 日，史李藝牒。

15 檢，沙白。

16 一日

17 案紙二百張 次一百張 筆兩管 墨一挺

18 右得河西市馬使牒，請上件紙墨等。

19 都督判：檢令式，河西節度買馬，不是別

20 敕令市，計不合請紙筆，處分過者。依檢

21 前後市馬使麴中郎等，並無請紙墨等

22 處。

23 牒件檢如前，謹牒。

24 六月　日,史李藝牒。
25 承前市馬,非是一般。或朔方
26 遠湊,或河西頻來。前後
27 只見自供,州縣不曾官給。
………………………………………………………………(沙)
28 既無體例可依,曹司實
(后缺)

(四)大谷 4919
(前缺)
1 六□
2 錄事參軍 沙安[付]
3 檢案。沙白。
4 八日
5 [牒檢案]連如前,謹牒。
(后缺)

(五)黄文弼文書 35
(前缺)
1 [錄事]□
2 史
3 六月八日受,即日行判。
4 錄事使
5 錄事參軍自判
6 案為虞候司請六月料紙事
(中空)
………………………………………………………………
1 法曹
2 黄紙拾伍張　壹拾伍張,典李義領。
3 右請上件黄紙寫　敕行下,請處分。
4 牒件狀如前,謹牒。
5 開元十六年六月　日,府李義牒。
6 法曹參軍王仙喬
7 付司。楚 珪 示。

8 九日

9 六月九日，錄事使

10 錄事參軍 沙安 付

11 檢案。沙白。

12 九日

………………………………………………

13 牒檢案連如前，謹牒。

14 六月 日吏[①]李藝牒

15 法曹司請黃紙，准數分

16 付取領，諮。沙安白。

17 九日

18 依判，諮。希望示。

19 九日

20 依判，諮。球之示。

21 九日

22 依判。楚珪 示。

23 九日

………………………………………………(?)

24 開元十六年六月九日

25 史 李 藝

26 錄事參軍沙安

27 史

28 六月九日受，即日行判。

29 [錄事]使

(后缺)

(六)大谷4882

(前缺)

1 四日

………………………………………………(沙)

2 開元十六年七月四日

① 本行的"吏"，疑为"史"字之误。

（后缺）

（七）大谷5840

（前缺）

1 開元十六年八月十六日，典梁思忠牒。

2 首領闕俟斤朱耶波德ㄨ[1]

3 付 司。 楚 珪 示。

4 十九日

5 八月十九日，錄事 禮 受

6 錄事參軍 沙安 付

7 檢案。沙白。

8 十九日

……………………………………………………………………（沙）

9 牒檢案連如前，謹牒。

10 八月 日，史李藝牒。

11 朱耶部落所請次、案共

12 壹伯張，狀來，檢到不

13 虛，記諮。沙安白。

14 十九日

15 依判，諮，希望示。

16 十九日

17 依判，諮，球之示。

18 十九日

19 依判，楚珪示。

20 十九日

（中空）

……………………………………………………………………（沙）

21 開元十六年八月十九日

22 史 李 藝

23 錄事參軍沙安

24 史

25 八月十九日受，即日行判。

① 此处为朱耶波德的花押。

26 錄事禮檢無稽失

27 錄事參軍自判

28 案為朱耶部落檢領紙到事

（中空）

……………………………………………………………………（沙）

1 兵曹

2 案紙伍佰張 紙伍佰張，前後領足。杜成。[1]

3 右須上件紙行下警固文牒，請處分。

4 牒件狀如前，謹牒。

5 開元十六年八月 日府杜成牒

6 付 司。 楚 珪 示。

7 廿日

8 八月廿日，錄事 禮 受。

9 錄事參軍 沙安 付

10 檢案。沙白。

11 廿日

（中空）

……………………………………………………………………（沙）

12 牒檢案連如前，謹牒。

13 八月 日，史李藝牒。

14 兵曹司緣警固請紙，

15 准數分付取領，諮。沙安白。

16 廿日

17 依判，諮。希望示。

18 廿日

19 依判，諮。球之示。

（后缺）

（八）大谷 5372

（前缺）

1 開[ ]

① 《大谷文书集成》第3卷将这一行录作两行（第210页），值得商榷。因为按照唐代官文书的体例，该书原录作第3行的“案纸五百张”属于牒文的事目，毫无疑问当属第2行，而原录作第2行的“纸五百张，前后领足”只是在长官批示之后且兵曹已经领纸之后，经手的兵曹小吏的一个签署，相当于收据。对这种现象，下文有所讨论。

（后缺）

《请纸案卷》很长，除几篇较大残片位置比较容易确定之外，几件大谷文书小残片的相对位置需要仔细推敲。内藤乾吉先生认为大谷4919号为文书（五）的残片，因为它是六月八日的，当置于虞候司请纸之前[①]。这个推测很有道理，不过二者中间仍有阙文，无法直接缀合。对于其他几件残片如大谷4918、5735等，他未有所解说。

在这里，我们试图提出一个可能的方案。为了便于说明，我们先以文书（一）录事司请纸案，以及文书（五）中法曹请纸案为基础，以法曹为例，复原出完整的行政流程图示如下（图1）：

法曹
　　　牒文。
牒件状如前，谨牒。
　　　　　　年月日 府某牒。
　　　　　　法曹参军某
　　付司。某（都督）示。
　　　　　　　　　　某日
　　　　　　月日　录事某　受
　　　　　　　录事参军某　付
　　　　　　检案　某（录事参军）白
　　　　　　　　　　　某日
牒检案连如前，谨牒。
　　　　　　　　月日 史某牒
　　　　　　　　（判文）咨，某（录事参军）白。
　　　　　　　　　　　　某日
　　　　　　　　依判，咨。某（司马）示。
　　　　　　　　　　　　某日
　　　　　　　　依判，咨。某（长史）示。
　　　　　　　　　　　　某日
　　　　　　　　依判。某（都督）示。
　　　　　　　　　　　　某日
　　　　　　　　年月日
　　　　　　　　　　史 某
录事参军某
　　　　　　　　　　史
　　　　　　　　月日受，即日行判。
　　　　　　　　　　录事某 检无稽失
　　　　　　　　　　录事参军自判
案为法曹请纸准数分付事

图1

有了这个流程图，我们就可大致推测内藤先生未能确定的那几件大谷文书残片的相对位置，特别是大谷4918(a)、(b)，以及大谷5735之间的前后关系（图2），并将其缀合为文书（二）。大谷4918(a)今存2行，但据上述文书格式，在第1行纪年与第3行录事参军签署之间，应当还有一行，即录事司小吏——史"李艺"的签名。细审《大谷文书集成》第三卷图版

① 内藤乾吉前引文，第50页。

11,两行中的空间很大,足够一行,只是李艺的签名靠下,而文书的下半部分残缺了。据此,当补入一行。另外,在大谷5375与4918(b)之间,还当补一行,按照上面的流程图所示,其内容当为录事“检无稽失”部分的押署。

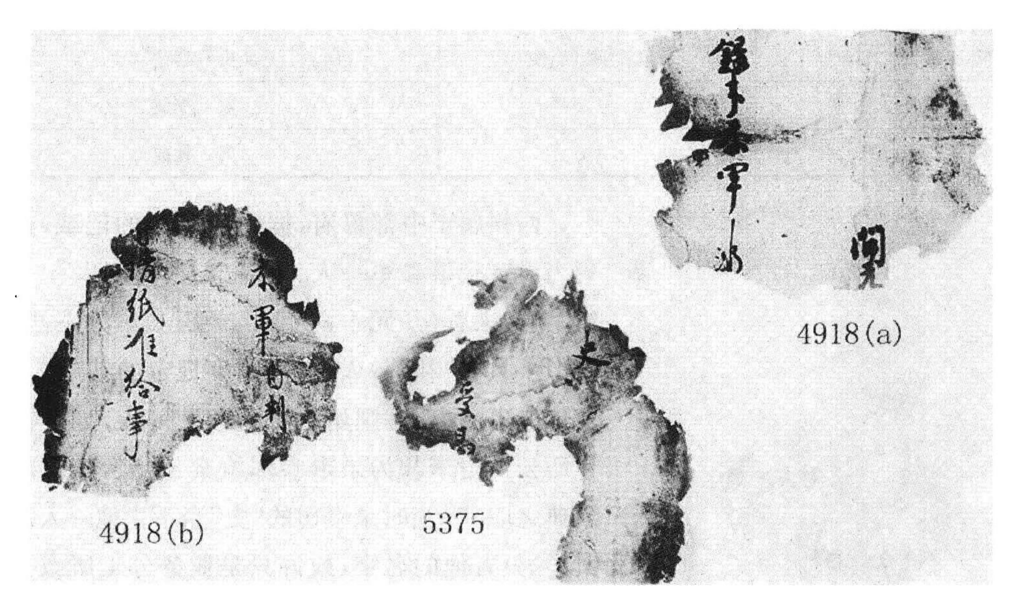


图2

至于缀合之后的这三件残片在整个案卷中的相对位置,我们倾向于将其置于文书(一)之后,虽不能直接缀合,但相对位置似可推断。文书(一)是西州都督府录事司将三次请纸事务的公文一次性呈报,其中两次是健儿杜奉请纸,一次是录事司自己为推勘之事来请纸。第35—36行所谓“录事司等叁状所请纸,各准数分付,取领附咨”,正是录事参军的判文,按照上面的流程图,其下当接上佐和长官的判文,可惜已经残缺。再接下来,就应当是我们缀合的这三件大谷残片,它们正是录事司所上三件请纸案的结尾,即录事参军“省署抄目”的部分。特别是最后一行云:“]等请纸准给事”,可见是这个案卷中所涉及的事情不止一端,故曰“等”。如果只有一件事,则当如文书(七)那样,只需曰“案为朱耶部落检领纸到事”即可。

二、文书所见西州行政运作的特点

这件《请纸案卷》共涉及9次请纸事件,虽所请纸张种类不同,处理结果各异,但其中所反映的行政流程却是相同的(参见图1)。从这个流程可以看出,录事司处于都督府政务的枢纽地位,其与法曹、兵曹等府内诸司的关系尤其值得关注。我们先将文书所涉及的开元十六年二月至八月间西州都督府诸曹的结构列表如下(表1):

表 1

西州都督：张楚珪		
别驾/长史：□球之		
长史/司马：杜希望①		
录事参军：王沙安	录事：□礼(出使)	史　李艺
法曹参军：王仙乔		府　李义
兵曹参军：？		府　杜成



图 3

西州属于中都督府，据《唐六典》的记载，其录事司当设置录事参军一人、录事二人、史四人②。从《请纸案卷》来看，开元十六年时，录事参军为王沙安，录事似乎只有“礼”一人，少于制度规定的编制③。至于具体办事的小吏，则始终都是李艺一人，如李锦绣先生所云：“史李艺为录事参军检案、上牒，从事的正是案典之职。”④当时录事司的“史”当不止他一人，《请纸案卷》只有他的名字，或许只是业务分工所致。有趣的是，吐鲁番阿斯塔纳 201 号墓曾出土了一件唐代的彩绘书吏泥俑(图 3)，他右手握笔，左腋下夹着一卷纸质文案，且上有墨书，栩栩如生地刻画了一位办理文案的唐代小吏的形象⑤。

从本卷文书来看，西州都督各曹的请纸事务都是由录事司来具体处理的。案《唐六典》卷三〇云：“司录、录事参军掌付事勾稽，省署抄目，纠正非违，监守符印。若列曹事有异同，得以闻奏。”⑥没有提及纸张管理之事，但据《通典》卷三三《职官》十五：“隋初以录事参军为郡官，则并州郡主簿之职矣。炀帝又置主簿。大唐武德元年，复为录事参军。开元初，改京尹属官曰司录参

① 关于“球之”与“杜希望”的身份，见李方《唐西州官吏编年考证》，中国人民大学出版社，2010 年，第 42—43 页。

② 《唐六典》卷三〇《三府督护州县官吏》“中都督府”条，中华书局，1992 年，第 744 页。

③ 在二月至六月的几件文书中，“录事”的位置上都标明“使”字，也就是说，当时的录事被派往他处公干，如果西州当时有两位录事的话，则应该会有另一位录事的签署。而录事“礼”出现在八月的朱耶部落请纸案及兵曹请纸文书中(大谷 5840)，颇疑他正是那位此前出使的录事，此时已返回到工作岗位上了。

④ 李锦绣《唐代财政史稿》上卷，第 361 页。

⑤ 新疆维吾尔自治区博物馆编《新疆维吾尔自治区博物馆》，文物出版社，1991 年，第 132 页。本条材料系国家图书馆史睿学兄提示，谨此致谢。

⑥ 《唐六典》卷三〇《三府督护州县官吏》，第 748 页。

军，掌付事句稽，省署钞目，纠弹部内非违，监印、给纸笔之事。"[①]然则《唐六典》不载录事参军"给纸笔之事"，或系遗漏，而本文讨论的《请纸案卷》则更加丰富了人们对州府录事参军所管事务的理解。其实，从《通典》各卷的记载可以看出，唐代各个官署都是由勾官来掌纸笔的[②]。另据《唐会要》卷三记载："开元四年正月，大理少卿李衢奏：'奉进止，令修皇后谱牒事，伏请降明敕。'奉敕：'宜依，仍令户部量事供其纸笔。'"[③]在这条材料中，由户部供给修皇后谱牒所需的纸笔，显然只是一个行政审批的程序。

唐代特别是西州地方的纸张很珍贵，这不仅表现在西州都督张楚珪严词拒绝了河西市马使的请纸要求上（总共也不过 300 张纸），更体现在各司请纸时所用的公文种类上：我们知道，在唐代都督府（州）衙中，各曹与录事司行文时，通常采用"关"的形式[④]，但在《请纸案卷》中，都督府内诸曹在请纸时，都是直接以"牒"的形式向长官请示，而不能直接向录事司行关文领取。例如，法曹不过需要 15 张黄纸写敕，仍需正式行牒申请，甚至录事司自身因"推勘"需纸时，也不能擅自决定，而需以"牒"向都督提出正式申请。

我们在前文复原了一个完整的行政流程的模式，但在具体运行中，则会有一些灵活的处理方式，从《请纸案卷》中一些文书的签署方式来看，有几个值得关注的特点：

其一，通常情况下，诸司的请纸牒文应由本司判官（即参军）签署，如文书（一）中 10—16 行是录事司自己的请纸牒，除了小吏李艺之外，还有录事参军王沙安的署名。文书（五）第二部分 1—6 行的法曹请纸牒，也有法曹参军王仙乔的押署。不过也有例外，如文书（七）第二部分 1—5 行的兵曹请纸牒，就只有兵曹"府"杜成的签名，而没有兵曹参军的押署。

其二，在接到某司请纸的牒文后，长官通常先判"付司"，然后将文件移交给具体负责的录事司，而并不先行表明态度。不过，有时候长官也直接在这一环节就表明了处理意见，如在文书（三）中河西市马使米真陁请纸一事上，西州都督张楚珪就在"付司"之后，直接批示："检令式，河西节度买马，不是别敕令市，计不合请纸笔，处分过。"这种情况应该是比较少见的。

其三，在长官批示"付司"之后，录事参军通常会要求属吏"检案"。不过，如果事实清楚，这一环节也可以省略，如文书（三）中，兵、法两司请纸时，录事参军王沙安就没有要求"检案"，这或许是因为属于州府内部的例行公事。不过，对于那些比较特殊的事情，"检案"就非常正式，甚至不止一次。例如在处理米真陁请纸时，即使都督已经直接批示不许，但录事司

---

① 《通典》卷三三《职官》十五，中华书局，1988 年，第 912 页。

② 例如中央的御史台、太常寺、太子詹事府及地方诸县的主簿，大都"掌付事句稽、省署抄目、监印、给纸笔等事"，见《通典》卷二四、二五、三〇、三三。

③ 《唐会要》卷三《皇后·杂录》，上海古籍出版社，1991 年，第 34 页。

④ 参看拙撰《关文与唐代地方政府内部的行政运作——以新获吐鲁番文书为中心》，《中华文史论丛》2007 年第 4 期，第 123—154 页。

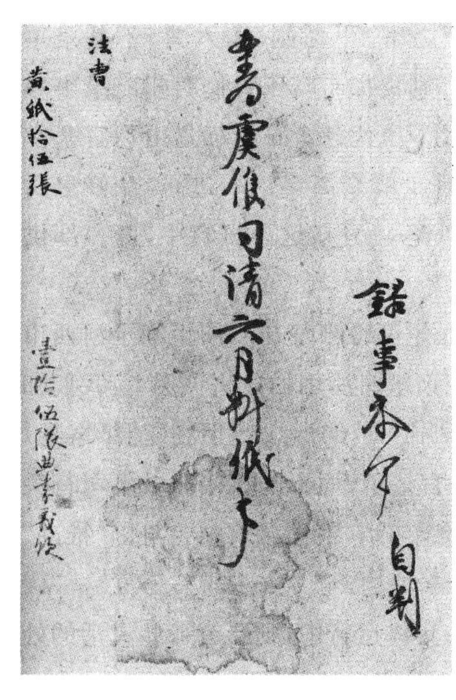


图 4

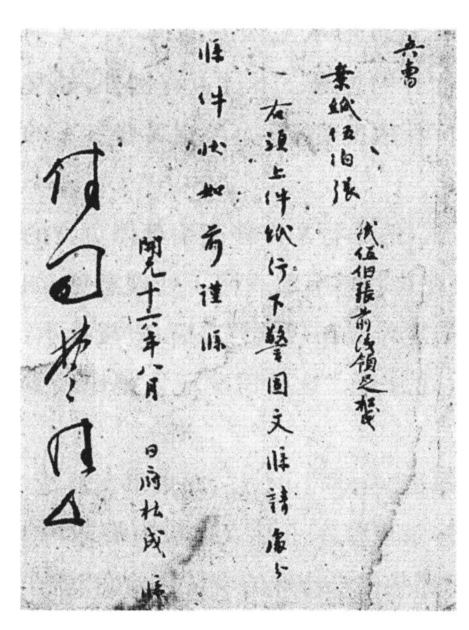


图 5

的小吏李艺仍“依检前后市马使麴中郎等，并无请纸墨等处”，而录事参军王沙安又判曰：“承前市马，非是一般。或朔方远凑，或河西频来。前后只见自供，州县不曾官给。既无体例可依，曹司实[”可见他又仔细查阅了此前档案中类似事件的处理情况。

其四，长官批示之后的领纸环节也值得一提，即都督府内诸曹向录事司领纸时，是径直在本曹之前的牒文下注明领取数额的，而不用单独再写一份收据。例如文书(五)中，法曹牒文第二行的事目下，有淡墨书写的一行字：“壹拾伍张，典李义领”(图 4)，而这位“李义”正是经手牒文的法曹“史”。同样，在文书(七)中，兵曹牒文第二行的事目下，也有一行“纸伍佰张，前后领足。杜成”的文字(图 5)，而“杜成”则是起草请纸牒文的兵曹之“府”。不难看出，这类签署相当于领纸后的收据，也和其他公文一样最后都会留在录事司存档。由此可见，在都督府内部诸司之间，有些行政环节是可以采取灵活的处理方式的。

三、唐代公文用纸的种类

丁春梅先生曾讨论了唐代的公文用纸制度，但过于简略，且只利用了传世文献，而没有涉及敦煌吐鲁番文书，这无疑是很大的遗憾[①]。事实上，许多文书都涉及唐代的公文用纸及其管理与使用，如王明先生就根据敦煌吐鲁番文书(包括《请纸文书》五)推论，开元天宝时期的公文用纸的规格为：长约近 45 厘米，高约近 30 厘米[②]。本文讨论的《请纸案卷》对于研究唐代公文用纸制度尤为重要，其中共包含了 9 次请纸事件，为方便讨论，先将其整理列表如下(表 2)：

① 丁春梅《唐代官府公文用纸制度》，《档案学通讯》2005 年第 4 期，第 94—96 页。

② 王明《隋唐时代的造纸》，《考古学报》1956 年第 1 期，第 120—121 页。关于敦煌写经纸的规格，亦参潘吉星《敦煌石室写经纸的研究》，《文物》1966 年第 3 期，第 39—47 页。

表 2

时间	纸张种类与数目	请纸部门/人	用途	批示结果	出处
二月五日	纸 40 张	健儿杜奉	上抄	准数分付取领	文书(一)
三月三日	纸 50 张	健儿杜奉	上抄	同上	同上
三月六日	案纸 400 张 次纸 100 张	录事司	推勘	同上	同上
五月廿七日	黄纸,张数不详	兵曹、法曹	?	同上	文书(三)
五月廿九日至六月一日	案纸 200 张 次纸 100 张	河西市马 使米真陁	市马	不合请纸笔	同上
六月八日	料纸,张数不详	虞候司	请六月料纸	批准?	文书(五)
六月九日	黄纸 15 张	法曹	写敕行下	准数分付取领	同上
八月十九日	次纸、案纸 100 张	朱耶部落首 领朱耶波德	?	给付	文书(七)
八月廿日	案纸 500 张	兵曹	行下警固文牒	准数分付取领	同上

从上表可以看出,在西州的政务运行中使用了案纸、次纸、黄纸等几种不同的纸张[①],其中用途最广、数目最大者当属"案纸"。所谓"案纸",顾名思义,或即指官府写"案"之纸,而与造纸的原料无关。录事司在三月就申领了 400 张来推勘,而八月份兵曹为"行下警固文牒",一次就申领了 500 张,可见"案纸"是地方官府最常使用的纸张类型。对此,我们也可以在敦煌文书中获得佐证。P.3841 背《唐开元二十三年(?)沙州会计历》的第 24 行中,张寂一次就纳了"陆阡壹伯玖拾伍张青案纸"[②],其数目之大可见一斑。至于此处所谓"青案纸",当指这类纸张的颜色。另据《新唐书》记载,德宗时,"常州刺史裴肃鬻薪炭、案纸为进奉,得迁浙东观察使。刺史进奉,自肃始也。"[③]可见案纸的确是地方政府的主要公文用纸,且数量巨大,而常州本系唐代造纸重镇之一(详下),故刺史裴肃得以将变卖案纸的收入用来给皇帝进奉邀宠。

至于"次纸",也是一种应用广泛的公文用纸类型,不过其与"案纸"的区别,我们已无从查考,若仅从字面上看,或许意味着其质量稍逊于"案纸"。李商隐《唐刑部尚书致仕白居易神道碑》曰:"武相遇盗殊绝,贼弃刃天街,日比午,长安中尽知。公以次纸为疏,言元衡死状,

① 案,文书(五)中虞候司所请"料纸"并非一种特别的纸张种类,而是每月发给官员的办公费用,可以算作是官吏的一种待遇。参看李锦绣《唐代财政史稿》上卷,第 1060 页。另据《唐会要》卷九一《内外官俸料钱》上记载,在建中三年(782)中书门下厘革诸道观察使团练使及判官料钱的奏文中提到:"其旧准令月俸、杂料、纸笔、执衣、白直,但纳资课等色,并在此数内。"(第 1967—1968 页)而《唐会要》卷七五《选部下·南选》载:"贞元十二年(796)十一月敕:岭南黔中选,旧例补注讫,给票放上。其俸除手力、纸笔、团除、杂给之外,余并待奏申敕到后,据上日给付。"(第 1623 页)可见"纸笔"本来就是官"俸"的一部分。需要特别提及的是,在日本,通常将染色或绘有花纹的纸称为"料纸",因其精美华贵而备受重视,参见岛谷弘幸《唐纸之料纸》,《上海文博》2006 年第 2 期,第 110—112 页。日本的"料纸"系从唐纸发展而来,但唐代"料纸"本身的概念是否如此,颇难遽断,至少从《请纸案卷》(五)所云"案为虞候司请六月料纸事"来看,"料纸"似为按月发放,而非如日本那样指染色或绘有花纹的纸张种类。今录此备考。

② 池田温《中国古代籍帐研究》,中华书局,2007 年,第 226 页。图版见《法国国家图书馆藏敦煌西域文献》第 28 册,上海古籍出版社,2004 年,第 331 页,定名为《开元间州仓粟麦纸墨军械什物历》。

③ 《新唐书》卷五二《食货志》二,中华书局,1975 年,第 1358 页。

不得报，即贬江州，移忠州刺史。”[①]案武元衡被刺事在元和十年(815)六月，当时白居易身为谏官，“月惭谏纸二百张，岁愧俸钱三十万”[②]，所谓“谏纸”，自然是因谏官之职事而得名，质量必然颇佳，在武元衡遇刺这样的危急时刻，白居易已经无暇顾及用哪种纸张了，为在第一时间上疏，他在忙乱中使用了质量略差的“次纸”。当然，“次纸”仍然是正式的公文用纸。

在斯坦因所获吐鲁番文书中，有一组《唐天宝二年(743)交河郡勘检仓史氾忠敏侵占仓物案卷》，共有 7 个残片，其中第四片录文如下[③]：

1 [　　　]可与即速对定，连状同来者。但承前例

2 [　　　]人应勾纸笔，众人供给案纸贰伯已下，次纸

3 [　　]伯张，状伯张已来，即足粮食一两石，亦有一升不得

4 [　　　]用练两疋、三疋，不过四疋。今氾敏广破数[　　]

5 论当，已于邓方取练拾疋，杨师住处[　　　]

6 笔当时供送，计总不损[　　　]

7 请不摊征诸[　　　]

8 贯□[　　　]

陈国灿先生对这组文书有详细解说，简言之，西州郡仓小吏氾忠敏因利用职务之便侵占官物而被调查。其所贪污的仓物就包括了案纸 200 张、次纸数百张，还有 100 张“状”，可见，“给纸笔”之事虽由都督府(郡)的录事司负责，但纸笔本身存放在郡仓，因此，“仓史”这类具体经办的小吏遂有机会上下其手。另外，除“案纸”、“次纸”这样的公文用纸外，当时似乎还有一类专门用来写“状”的纸张。

我们再来看“黄纸”。案黄纸是一种经过黄柏(古称黄檗)汁浸染加工之后的纸张，黄柏中的小柏碱既是黄色植物性染料，又是杀虫防蛀剂，故经黄柏汁染过者可以长久保存[④]，因此，从东晋开始，黄纸就曾被用以书写诏敕[⑤]。唐朝时，黄纸书敕被制度化了，据《册府元龟》记载，唐高宗上元三年(676)闰三月诏曰：“制敕施行，既为永式，比用白纸，多有虫蠹。自今

① 刘学锴、余恕诚《李商隐文编年校注》，中华书局，2002 年，第 1808 页。

② 白居易《醉后走笔酬刘五主簿长句之赠，兼简张大、贾二十四先辈昆季》，《全唐诗》卷四三五，中华书局，1960 年，第 4813 页。关于谏纸，又见白居易《与元九书》：“是时，皇帝初即位，宰府有正人，屡降玺书，访人急病。仆当此日，擢在翰林，身是谏官，手请谏纸。”《白居易集》卷四五，中华书局，1979 年，第 962 页。

③ 陈国灿《斯坦因所获吐鲁番文书研究》，第 218 页，解读见第 110—122 页。

④ 参看潘吉星《中国造纸史》，上海人民出版社，2009 年，第 172—175 页。

⑤ 北宋程大昌的《演繁露》对此有专门讨论，见该书卷四《诏黄》，《全宋笔记》第 4 编第 8 册，大象出版社，2008 年，第 191—192 页。除了他所举出的材料外，陈朝也有黄纸写敕的明确记载。据《通典》卷一四《选举》二：“陈依梁制，……若有迁授，吏部先为白牒，列数十人名，尚书与参掌者共署奏。敕或可或否。……其别发诏除者，即宣付诏局，诏局草奏闻。敕可，黄纸写出门下。门下答诏，请付外施行。”第 335—336 页。

以后，尚书省颁下诸司、诸州及下县，宜并用黄纸，其承制敕之司，量为卷轴，以备披简。"[①]显然，黄纸的地位要远远高于其他类型的纸张，从此以后，纸张的颜色成为区分用纸等级的重要标识之一，直到五代与宋代，制敕仍用黄纸书写[②]。与动辄数百上千张的案纸、次纸相比，西州黄纸的使用量很小，在《请纸案卷》中，仅文书（五）中的法曹于六月申领了 15 张来"写敕行下"，可见严格遵守了上元诏书的规定。

文书行政作为官僚制的运作基础，势必需要大量的纸张来保证日常政务的处理。其实，除了敦煌吐鲁番文书中出现的"案纸"、"次纸"、"黄纸"之外，唐代的官府还使用了许多其他不同类型的纸张。对此，我们可以先从唐代地方的土贡来考察（表 3）[③]：

表 3

道/州	《唐六典》卷 3《户部》，70 页	《唐六典》卷 20《太府寺》；545—546 页	《通典》卷 6《食货・赋税》下，123 页	《元和郡县图志》	《新唐书・地理志》五，1059—1071 页
河东道：蒲州		百日油细薄白纸			
山南东道：均州		大模纸			
江南东道：杭州		上细黄・白状纸		开元贡：黄藤纸	藤纸
越州		同上			纸
婺州	藤纸	同上	纸六千张	开元贡：藤纸；元和贡：白藤细纸	藤纸
衢州	藤纸	上细黄・白状纸；案纸、次纸；	纸六千张	开元贡：绵纸；元和贡：纸	绵纸
常州				开元贡：纸六十张[④]	
江南西道宣州					纸
歙州					纸
池州					纸
江州					纸
衡州					绵纸
信州				藤纸	
剑南道：益州		大小黄・白麻纸			

① 《册府元龟》卷六〇《帝王部・立制度》一，中华书局，1982 年，第 670 页。亦见《旧唐书》卷五《高宗本纪》下，中华书局，1975 年，第 101 页。

② 《旧五代史》卷一〇八《李崧传》："崧召书吏三四人登楼去梯，取黄纸矫写诏书，倒使都统印发之，翌日告诸军，军情稍定。"中华书局，1976 年，第 1420 页。《宋史》卷三一七《钱惟演传》："惟演尝语人曰：'吾平生不足者，惟不得于黄纸上押字尔！'盖未尝历中书故也。"中华书局，1977 年，第 10342 页。参看丁春梅《中国古代公文用纸等级的主要标识》，《档案学通讯》2004 年第 2 期，第 43—46 页。

③ 本表是在王明《隋唐时代的造纸》(116 页)、陈涛《唐宋时期造纸业重心的地理变迁》表一(杜文玉主编《唐史论丛》第 12 辑，三秦出版社，2010 年，第 407 页)的基础上，补充修订而成。

④ 此处的"六十张"，颇疑为"六千张"之误

显然，最重要的公文用纸——案纸、次纸的主要产地是在江南东道的衢州，它同时也出产其他一些优质纸张，如上供给太府寺右藏署的“上细黄·白状纸”等，这也说明“状纸”的确是一类公文用纸，适可与前引《唐天宝二年(743)交河郡勘检仓史氾忠敏侵占仓物案卷》中的“状伯张”相印证，而最好的“上细黄·白状纸”都产自江南东道的杭、越、婺、衢四州[①]。与江南相比，北方的名纸产地要少得多，只有进贡“百日油细薄白纸”的蒲州是个例外[②]。据《册府元龟》记载，后唐明宗天成元年(926)九月壬申，“河中进百司纸三万张、诏纸二万张，旧制也。”[③]可见，直到五代时，蒲州仍是北方造纸的中心。所谓“旧制”，显然是指唐代蒲州贡纸的传统，至于“百司纸”，或即前文讨论的诸官府行用的“案纸”、“次纸”之总称，而“诏纸”当系专用以书写制敕的黄纸。

所谓“藤纸”、“麻纸”、“绵纸”，主要是从造纸的原料来区分的[④]，与颜色无关，因此才会有“黄藤纸”、“青藤纸”、“白藤细纸”，以及“黄麻纸”、“白麻纸”等不同种类。从朝廷“王言之制”来看，制、敕等级不同，使用纸张的种类也不同。据《唐六典》记载：“自魏、晋已后因循，有册书、诏、敕，总名曰诏。皇朝因隋不改。天后天授元年，以避讳，改诏为制。今册书用简，制书、慰劳制书、发日敕用黄麻纸，敕旨、论事敕[书]及敕牒用黄藤纸，其赦书颁下诸州用绢。”[⑤]无论是黄麻纸还是黄藤纸，都属于黄纸，是用来写敕的专门纸张，只不过前者的地位似要高于后者，故宋人叶梦得云：“纸以麻为上，藤次之，用此为重轻之辨。”[⑥]

从表3还可以看出，大唐帝国最重要的纸张产地在江南道，共有11个州生产的各种类型的优质纸张上贡给朝廷，特别是江南东道的杭、越、婺、衢四州，代表了唐代造纸术的最高水平[⑦]。而益州生产的麻纸也属于优质产品，有黄、白二色，开元时，集贤殿书院中的四库图书“皆以益州麻纸写”[⑧]。另据《唐会要》记载：“(天宝)十三载三月二十八日敕旨：授官取蜀郡大麻纸一张写告身。”[⑨]可见朝廷对益州麻纸的重视。

---

① 《旧唐书》卷九八《杜暹传》：“自暹高祖至暹，五代同居，暹尤恭谨，事继母以孝闻。初举明经，补婺州参军，秩满将归，州吏以纸万余张以赠之，暹惟受一百，余悉还之。时州僚别者，见而叹曰：‘昔清吏受一大钱，复何异也！’”第3075页。州吏能以一万多张纸赠送改官的参军，可见婺州确为唐代产纸的重地。

② 在《唐国史补》卷下“叙诸州精纸”条中，亦包括了蒲州的“白薄、重抄”两种，上海古籍出版社，1979年，第60页。

③ 《册府元龟》卷一六九《帝王部·纳贡献》，第2036页。

④ 潘吉星先生认为，汉魏南北朝时期麻纸占据垄断性地位，到了唐代，随着新技术的出现，藤纸生产也取得了长足进步。至于“绵纸”，并非由绵料所制，而是楮皮纸，因其较麻纸绵软而得名。见氏著《中国造纸史》，第182—187页。另据学者研究，敦煌文书大多数属于麻纸，藤纸只占极少数，这也反映了唐代的麻纸依然是社会上用纸的大宗。见王菊华等著《中国古代造纸工程技术史》，山西教育出版社，2006年，第188—193页。值得说明的是，《请纸案卷》中的文书(五)亦属麻纸，见王明《隋唐时代的造纸》，第120页。

⑤ 《唐六典》卷九《中书省》，第274页。

⑥ 叶梦得《石林燕语》卷三，中华书局，1984年，第37页。

⑦ 参看前引王明《隋唐时代的造纸》、陈涛《唐宋时期造纸业重心的地理变迁》。另参潘吉星《中国造纸史》，195—197页，该书绘有《隋唐五代时造纸中心分布图》，第197页。

⑧ 《唐六典》卷九《中书省·集贤殿书院》，第280页。又见《旧唐书》卷四七《经籍志》下，第2082页。二书所载四库藏书的卷数有所不同。

⑨ 《唐会要》卷七五《选部下·杂处置》，第1613页。

当然，上表所列均为能够上供给朝廷的名纸，远在西北边陲的沙州、西州恐怕很难用上如此高档的纸张。事实上，地方政府的公文用纸可能有相当一部分来自当地生产。吐鲁番阿斯塔纳167号墓出土的唯一一件文书曰："□当上典狱，配纸坊駈(驱)使□"[①]，而在大谷文书《唐开元十九年正月西州岸头府到来符帖目》的第17行也有"录事司帖为追纸匠，限三日内送事"的记载[②]，可见西州设有官府的造纸作坊。法藏敦煌文书P.4640《唐己未年—辛酉年(899—901)归义军衙内破用布·纸历》第7—8行亦云："十四日，支与纸匠造洗麻幞布壹疋。"[③]显然，无论是沙州还是西州，当地都有造纸的工匠，只是其工艺水平恐怕难以与江南诸州相提并论。

在中晚唐时期，又出现了一些新的公文用纸，如写告身用的"大花异纹绫纸"、"色笺花素纸"、"五色笺"等[④]。另据李肇《翰林志》所载，晚唐颁行制敕，也使用了"五色麻纸"、"金花五色绫纸"等新产品，对此学界已经有所讨论[⑤]，此不赘述。

四、唐代公文用纸的使用

李锦绣先生曾指出："唐代官府支给的纸笔只包括料纸、写敕行下、下警固文牒等几项，只有官府各曹司文案用纸才可向勾司请纸，涉及到百姓等文案，则要当事人自己纳纸笔钱。"[⑥]案，百姓交纳纸笔钱固然不错，但由官府支给纸笔的却恐怕远不止她所说的那几项，且数量相当巨大。

据《唐会要》记载，开元四年五月二十九日敕："𨷺符，每年令当州取紧厚纸，背上皆书某州某年及纸次第，长官句当同署印记。京兆河南六百张，上州四百张，中州三百张，下州二百张，安南道广桂容等五府准下州数。管内州𨷺同，此纸不别书题州名，并赴朝集使。送户部本判官掌纳。依次用之。"[⑦]"𨷺符"只是政府经济事务中的一个小的环节，每年就需如此之多的纸张，其他如租庸、和籴、丁防等事务所需要的公文用纸就更多了，为了节省行政经费，宰相李林甫于开元二十四年推行了一项改革：

> 开元二十四年三月六日，户部尚书同中书门下三品李林甫奏："租庸、丁防、和籴、杂支、春綵、税草诸色旨符，承前每年一造。据州府及诸司计，纸当五十余万张，仍差百司

① 《吐鲁番出土文书》肆，文物出版社，1996年，第385页。

② 池田温《中国古代籍帐研究》，第214页。

③ 同上，第461页。

④ 《唐会要》卷七五《选部下·杂处置》："(元和)八年八月，吏部奏请差定文武官告纸轴之色物。五品已上，用大花异纹绫纸，紫罗里，檀木轴。六品下朝官，装写大花绫纸，及小花绫里，檀木轴。命妇邑号，许用五色笺，小花诸杂色锦褾，红牙碧牙轴。其他独窠绫褾，金银花笺，红牙，发镂轴钿等，除恩赐外，请并禁断。敕旨依奏。"第1615—1616页。

⑤ 参看前引王明《隋唐时代的造纸》，第123—124页；丁春梅《唐代官府公文用纸制度》，第95—96页。

⑥ 李锦绣《唐代财政史稿》上卷，第1065页。

⑦ 《唐会要》卷五九《户部员外郎》，第1195页。

抄写，事甚劳烦。条目既多，计检难遍，缘无定额，支税不常，亦因此涉情，兼长奸伪。臣今与采访使朝集使商量，有不稳便于人、非当土所出者，随事沿革，务使允便。即望人知定准，政必有常。编成五卷，以为常行旨符。省司每年但据应支物数，进书颁行，每州不过一两纸，仍附驿送。"敕旨：依。①

"长行旨符"的改革是相当成功的，每年所用的纸张从50多万张一下降到"每州不过一两纸"，这无疑是个巨大的成就。到了安史之乱中，朝廷也采取了一些措施来节省用纸的开支，如乾元三年(760)四月二十六日敕："诸司使、诸州府进奏文状，应合宣行三纸已上，皆自写宣付四本。中书省宣过，中书省将两本与门下省。"②一个进奏文状要写一式四份，似乎正是当时朝廷为节约用纸，而将这项成本转嫁给地方政府和使司③。

地方政府日常所需要的纸张数量之大，或许可从P.3841背《唐开元二十三年(?)沙州会计历》中略窥一斑(表4)④：

表4

文书行数	数量	纳纸人
22行	陆阡壹伯玖拾伍张纸	秦刀坊
24行	陆阡壹伯玖拾伍张青案纸	张寂
28行	叁仟伍伯柒拾五张纸	高亮
30行	贰仟陆佰贰拾张纸	张方
45行	壹仟壹伯柒拾伍张纸，叁拾贰挺墨	?

仅在这件残卷上，这5个人所纳于沙州州仓的纸张就达到了19765张之多，而李锦绣先生也提到，在P.2862背+P.2626背《唐天宝时代敦煌郡会计帐》上，还记录了敦煌阶亭坊、长行坊的"见在纸"数量，前者"总柒万伍仟张"，后者"壹万伍仟伍佰拾叁张"，合计近10万张⑤，这个数量是相当惊人的。

在近年刊布的天一阁藏《天圣令》中，有一条材料也涉及到公文用纸问题，即《杂令》宋21条云：

① 《唐会要》卷五九《度支员外郎》，第1197—1198页。

② 《唐会要》卷五四《省号上·中书省》，第1088页。

③ 《资治通鉴》卷二三一德宗贞元元年(785)六月条胡注曰："沈存中曰：'唐故事：中书舍人职掌诏诰，皆写四本，一本为底、一本为宣……'"第7458页。然则写四本原为旧制，只不过本应由中书省来写，乾元三年改为地方政府与使司自写。本条材料系孟宪实先生录示，谨此致谢。

④ 池田温《中国古代籍帐研究》第164号，第226—227页；《法国国家图书馆藏敦煌西域文献》第28册，第331页。

⑤ 李锦绣《唐代财政史稿》上卷，第1066页。文书的录文见池田温《中国古代籍帐研究》，第337—340页；图版见《法国国家图书馆藏敦煌西域文献》第16册，上海古籍出版社，2001年，第332—342页。

> 诸内外诸司所须纸、笔、墨等，及诸馆阁供写文书者，并从官给。若别使推事，及大辟狱按者，听兼用当司赃赎物充。[①]

本条黄正建先生“疑为唐令”，置于复原的第33条，但由于没有相应材料，未能复原。我们认为黄先生的推论是正确的，因为从《请纸案卷》可以看出，西州诸司在行政运作中使用的纸笔需要正式申请，录事司判定是否支给，最后由长官亲自签署。这些纸张无疑都出自州仓，正是令文中所谓的“并从官给”。

至于令文中提及的“诸馆阁供写文书者”，在唐代文献中也有所反映。据《新唐书·经籍志》记载，开元时期的集贤殿书院“太府月给蜀郡麻纸五千番，季给上谷墨三百三十六丸，岁给河间、景城、清河、博平四郡兔千五百皮为笔材”[②]。然而，安史之乱后，国家每年用于图籍书写的纸张大幅减少。德宗贞元三年(787)八月，秘书监刘太真奏：“准贞元元年八月二日敕，当司权宜停减诸色粮外，纸数内停减四万六千张。续准去年八月十四日敕：修写经书，令诸道供写书功粮钱。已有到日，见欲就功。伏请于停减四万六千张内，却供麻纸及书状藤纸一万张添写经籍。其纸写书足日，即请停。”[③]宣宗大中四年(850)二月，集贤院奏：“大中三年正月一日以后至年终，写完贮库及填缺书籍三百六十五卷，计用小麻纸一万一千七百七张。”[④]显然，《杂令》宋21条中“诸馆阁供写文书者并从官给”的记载，应该也反映了唐代的制度。

李锦绣先生还曾指出，唐代官员参加考课及得告身，也要付钱以供纸笔、装潢等费用[⑤]。而《天圣杂令》的另一条令文则为告身的公文用纸问题提供了新的材料，即唐13条：

> 诸勋官及三卫诸军校尉以下、诸蕃首领、归化人、迓(边?)远人、遥授官等告身，并官纸及笔为写。其勋官、三卫校尉以下附朝集使立案分付；迓(边?)远人附便使及驿送。若欲自写，有京官职及缌麻以上亲任京官为写者，并听。[⑥]

对于这条令文的解读目前争议颇多[⑦]，本文不拟讨论。但无论如何，根据令文规定，至少这些

① 天一阁博物馆、中国社会科学院历史研究所《天一阁藏明抄本天圣令校证(附唐令复原研究)》，中华书局，2006年，第430页。

② 《新唐书》卷五七《艺文志》一，第1422页。

③ 《唐会要》卷六五《秘书省》，第1329页。

④ 《唐会要》卷三五《经籍》，第753页。

⑤ 李锦绣《唐代财政史稿》上卷，第1063页。

⑥ 《天一阁藏明抄本天圣令校证(附唐令复原研究)》，第433页。黄正建先生将本条复原为《杂令》第34条，见同书第751页。

⑦ 参看刘后滨《唐代告身的抄写与给付——〈天圣令·杂令〉唐13条释读》，《唐研究》第14卷，北京大学出版社，2008年，第465—480页；赖亮郡《遥授官、迓远人与唐代的告身给付——〈天圣令·杂令〉唐13条再释(1)》，《新史料·新观点·新视角：〈天圣令〉论集》，台北，元照出版公司，2011年，第265—297页。

勋官、三卫等人的告身，除了在某些特殊情况可以“自写”外，其他多数人应该是由“并官纸及笔为写”，而不用自己纳钱收赎。

另外，在敦煌文书中还保存着一件晚唐归义军时期的破用纸、布历，共有284行，其中关于纸张支出者达231行，所载尤详①。据卢向前先生研究，文书提及的纸张种类至少有大细纸、次细纸、次纸、细纸、粗纸、画纸、钱财纸等9类，其使用范围除了日常公务外，还涉及赛袄、祭神、造扇、造花树等。他还指出，前四种即大细纸、次细纸、次纸、细纸“大都作公文案纸用”②。或许，它们的前身正是前文所论唐代官府行用的“案纸”和“次纸”吧，相比其他类型的纸张，它们的质量显然要精良许多。在纸张的量词上，除了“张”之外，还使用了“帖”和“束”，例如第167行：“廿七日，支与作坊造扇细纸壹束两帖”。第76行：“又同日，亭子上道场，用钱财粗纸壹帖贰拾张。”这无疑是晚唐时期出现的新现象③。

五、简短的结语

本文对吐鲁番出土的唐开元十六年西州都督府的《请纸案卷》进行了重新录文、缀合与排序，在此基础上，我们也讨论了文书所见西州行政运作的一些特点，例如，唐代对公文用纸管理非常严格，通常由勾官负责管理，即使是州府内部各司、甚至是负责此事的录事司本身需纸，也需要正式申请，由长官来批示。随后，本文对唐代公文用纸的种类及其使用做了进一步的分析。可以看到，唐代公文用纸有案纸、次纸、状纸等分类，如果从造纸原料来看，则包括了麻纸、藤纸、绵纸等，纸张的颜色则代表了不同的公文等级。虽然唐朝质量最好的纸张产自江南诸州及益州地区，但它们属于上贡的名纸，各地的用纸有许多应该是本地生产的，即使是西州、沙州这样的边陲之地也有自己的造纸业。

（附记：本文为教育部人文社科重点研究基地北京大学中国古代史研究中心“新出土及海内外散藏吐鲁番文献的整理与研究”(批准号05JJD770107)项目成果之一。初稿完成后，曾提交“实践中的唐宋思想、礼仪与制度国际学术研讨会”(中国人民大学历史学院，2010年5月28—30日)。在2010年7月4日北京大学“敦煌西域文书读书班”上，又得到荣新江先生及读书班成员的批评指正，谨此致谢！）

① P.4640《唐己未年—辛酉年(899—901)归义军衙内破用布·纸历》，录文见池田温《中国古代籍帐研究》，第461—467页。

② 卢向前《关于归义军时期一份布纸破用历的研究——试释伯四六四〇背面文书》，《敦煌吐鲁番文献研究论集》第3辑，第446页；收入氏著《敦煌吐鲁番文书论稿》，江西人民出版社，1992年，第97—170页。

③ 关于计算纸的量词“帖”，参看洪艺芳《敦煌社会经济文书中之量词研究》，文津出版社，2004年，第81--82页。

论社司转帖的书写

孟宪实

（中国人民大学国学院）

一、社司转帖：实用与非实用

由于几代中外学者的努力，敦煌民间结社的研究如今已经有了长足的进步，不论是结社的论题还是结社资料，现在所知已经远非最初所比。作为研究敦煌民间结社的重要资料，社司转帖，因为在所有结社资料中所占比例最大，所以引发的研究兴趣甚高。社司转帖，是社人集合的通知书，除了集会的内容、时间地点、具体要求以外，还要求接到通知者示名，表示得到了通知，最后转帖还要回到最初发出的社司，作为进一步验证社人行为的凭证[①]。

关于社司转帖，学者们研究的时候就发现，有实际行用的转帖和非实用的转帖两种，这是总体而言。宁可、郝春文先生《敦煌社邑文书辑校》(以下简称《社邑文书》)，把转帖分为(1)身亡、(2)春座、秋座、坐社等局席转帖、(3)建福、设斋、设供等、(4)少事商量、(5)再限纳物、䞍脚、筵设等、(6)事由不明及其他、(7)渠社、渠人转帖及有关渠人文书。根据转帖事由而进行分类，是该书的主要原则[②]。而日本学者山本达郎、土肥义和、石田勇作编辑整理的《社文献》，则把转帖分作社司转帖；亲情、兄弟社转帖；渠人社转帖；行人社转帖；当寺、徒众转帖；诸种社人名目等六项[③]。很明显，这是以结社的性质为分类原则的。

其实，不管转帖如何分类，也不管哪类转帖，都有一个更简单的分类法，即把所有的转帖分作实用的转帖与非实用的转帖两大类。至少，实用与非实用两类转帖的存在是一个基本事实，同时也能提供给我们一个观察的角度。此前，郝春文先生就很重视从实用与非实用的角度看待转帖的价值，比如关于社司转帖的数量，《社邑文书》的前言中强调，实收 193 件，“实用者仅六十多件”[④]。后来郝春文先生著《敦煌社邑文书与中古社邑研究》一文，其实就是《社邑文书》的前言的修改本，去掉重复的 30 件，社司转帖收集“实有 235 件……实用者仅 90

---

① 参见孟宪实《论敦煌民间结社内部的转帖》，《国学学刊》2009 年第 1 期，第 71—83 页。

② 宁可、郝春文《敦煌社邑文书辑校》，江苏古籍出版社，1997 年。

③ 《社文献》是本文的简略语，原题作 *Tun-huang and Turfan Documents concerning Social and Economic History* IV. The Associations and Related Documents,(A) Introduction & Texts, co-edited by Tatsuro Yamamoto, Yoshikazu Dohi, Yusaku Ishida, The Toyo Bunko, 1989.(《社组织及其相关文献：导言与录文》山本达郎、土肥义和、石田勇作编，东洋文库，1989 年，录文一册，190 + 10。图版一册，152 + 21 页。)

④ 宁可、郝春文《敦煌社邑文书辑校》，第 12 页。

多件”[①]。之所以强调实用非实用,是因为实用文书提供的信息更可靠、更具体,更有研究价值。

同样是民间结社的文书,根据郝春文先生的统计,如社条,实际收集到的社条27件,有3件重复,3件是抄写,1件是稿本未完成,6件是文样,实用的社条是14件[②]。实用文书明显占据多数。社历,共收集到60件,仅有2件属于抄写,“绝大多数是实用文书”[③],又是实用文书占据多数的例证。社状、社牒类,总共收集24件,1件属于复本。郝春文先生没有说明是否实用问题,其实都可以看作是实用文书。社文类文书,很难区分实用与否,但是其中一定有作为文样使用的文书。总之,敦煌民间结社文书中,各种文书总共是480件,其中社司转帖类文书是265件,超过半数,是结社文书家族中的最多数成员。同时我们发现,只有转帖中实用文书的比重是最小的。现在所知,非实用的转帖超出实用转帖2.5倍以上。

社司转帖之中,实用非实用的分布如此,到底说明了什么呢?本文希望通过对书写者的讨论,解释相关问题。

二、实用性转帖的书写——录事

即使是实用性的社司转帖,也不是都交代了书写者。但有所交代的转帖还是透露了相关的信息,社司转帖,多由录事书写。

有社人去世,或与社人有密切关系者去世,依照原来和临时的商议决定赠物并参加丧葬活动。通知社人参加这样的活动的转帖就是身亡转帖。现以P.4991号文书《壬申年(972)六月廿四日李达兄弟身亡转帖》为例,先了解一下转帖的一般形式。

社司　　转帖

　　右缘李达兄弟身亡,准条合有赠送(缺)

　　油粟,鲜净褐緤色物叁丈。幸请诸公等,帖至,限□

　　日辰时于蓝若内送纳。捉二人后到,罚酒壹角;全

　　不来,罚酒半瓮。其帖立递相分付,不得停滞;如滞

　　帖者,准条科罚。帖周却付本司,用凭告罚。

　　　　　　　　　　壬申年六月廿四日录事押牙王帖。

社官李僧正　李社长　张员恩　氾幸通　王富庆　王愿进

张清山　张富进　张富恩　张富奴　张憨儿　张保千　张立光

张不籍　张再成　邓万通　邓憨儿　王定子　曹和通　曹安定

① 郝春文《中古时期社邑研究》,新文丰出版公司,2006年,第197页。

② 郝春文《敦煌社邑文书与中古社邑研究》,《中古时代社邑研究》,第195页。

③ 同上,第199页。

曹定富　曹阇梨　李住奴　李富通　李残儿　李虞候　李德友

阴章六　阴海定　阴住子　阴愿保　李富郎　王衍子　李粉堆　李不勿[①]

在这个转帖里,人名之中除了社官李僧正、王定子、曹和通、曹安定、李残儿之外,其他人名边都有墨点一个。这是实用转帖的重要标志。其中,"录事押牙王帖",标明这个转帖是王录事书写或发出,他的官方职务是押牙,而"录事押牙王"是一种略称,当社人当然都是明白的。录事发转帖,代表社司,所以转帖中也以"本司"为称。录事负责书写转帖,也负责管理转帖,这里就是"周却付本司"的规定,而负责回收转帖的显然也是录事。

S.5632《丁卯年(967)二月八日张憨儿母亡转帖》:

亲情社　　转帖

右缘张憨儿母亡,准条合有吊酒壹瓮,

人各粟壹斗。幸请诸公等,帖至,限今月九

日辰时并身及粟于显德寺门前取齐。

捉二人后到,罚酒一角。全不来,罚酒半瓮。

其帖立递相分付,不得停滞。如滞帖者,准条科

罚。帖周却付本司,用凭告罚。

丁卯年二月八日录事法律应净帖。

社官氾德子　氾清子　氾延受　氾恩信　氾定迁

氾盈达　氾骨子　氾胡僧　押衙阴定安　氾清儿

氾定子　氾盈子　氾王三　氾丑儿　唐再昌　令狐郎

少令狐郎　大石郎　小石郎　曹愿昌　阎子张郎　王郎

大索朗　荆朗　大曹郎　小曹郎　唐粉子　兵马使半王

三　张吉昌　水池小索郎　兵马使阴定奴　保元张郎[②]

在这个转帖中,人名的边有三种记号,社官氾德子、氾盈达、氾骨子、氾胡僧、氾清儿、氾王三、氾王三、唐再昌、令狐郎、阎子张郎、王郎、荆朗、大曹郎、小曹郎、唐粉子、兵马使半王三、张吉昌、水池小索郎、兵马使阴定奴、保元张郎等边上是有墨点标示。社官氾德子、氾清子、氾延受、氾恩信、氾定迁、押衙阴定安、氾定子、氾盈子、唐再昌、令狐郎、少令狐郎、大石郎、小石

① 唐耕耦《敦煌社会经济文献真迹释录》(以下简称《文献释录》)题《壬申年六月廿四日社司转帖》,书目文献出版社,1986年,第335页;《社邑文书》题《壬申年(九七二)六月廿四日李达兄弟身亡转帖》,第106页;《社文献》题《壬申年(972)六月廿四日社司转帖》,图版48页,录文第43页。

② S.5632/5-6。《文献释录》题《丁卯年(公元九六七年)二月八日亲情社转帖》,第354页;《社邑文书》题《丁卯年(九六七)二月八日张憨儿母亡转帖》,102页;《社文献》题《丁卯年(967)二月八日亲情社转帖》,图版69页,录文第63页。

郎、曹愿昌、阎子张郎、王郎、大索郎、荆郎、小曹郎、唐粉子、兵马使半王、兵马使阴定奴、保元张郎等名字边有小圆圈。而在氾延受、押衙阴定安、氾盈子、唐再昌、令狐郎、大索郎、荆郎、小曹郎、兵马使阴定奴等人名边上有勾画。对于这些记号，宁可、郝春文先生认为："疑墨点为社人自己所标，表示已知；圆圈和勾画为社司所加，表示到场及纳物与否"①。

这件社司转帖，与上文的一样，都清楚标明录事是转帖的书写者。

在实用类社司转帖中，明确写明"录事帖"的情况占据多数，但也有另外写法。如P.3707号《戊午年四月廿四日傅郎母亡转帖》，在通知内容完成之后，名单之前写作"戊午年四月廿四日社官李帖"②。名单部分，有明显的标示记号，属于实用转帖常见的情况。

有的转帖，虽然是实用文书类，但是没有写明是录事或者什么人书写的转帖，如P.3889《社人贺保新父身故转帖》即是如此，名单的人名旁边，分明按照转帖的要求"示名递过"的，但是书写者没有表明身份。③

有的结社章程"社条"中，明确规定录事或者三官书写转帖，并且强调社人必须依照转帖行事。P.3489号文书是一件女性结社的社条，其中明确规定："或有凶事荣亲者，告报录事，行文放帖，各自兢兢，一一指实，记录人名目"④。其中，对于录事的职责规定的很清楚，核心工作就是"行文放帖"。而我们在很多转帖中，确实看到录事签名的时候，直接在名字后面缀上"帖"字，标明此帖发放的责任人。

P.4960号文书，名《甲辰年五月廿一日窟头修佛堂社再请三官凭约》，主要内容是因为先选举出来的录事与社官总是不契合，"件件众社不合，功德难办，今再请庆度为社官，法胜为社长，庆戒为录事"，等于重新进行选举，并且宣布"自请三官已后，其社众并于三人所出条式，专情而行，不得违背"云云⑤。所谓条式，这里就可以理解为包括转帖在内的各种指示。而这件文书并没有宣布出条式的权力属于录事，还是属于三官共同所有。一般情况下，应该是集会等事项三官商议决定，而发放转帖不过是执行决定而已。

录事等三官负责转帖的书写，这属于基本情况，其他人书写是特殊情况。没有写明是谁书写的，一般可以理解为录事书写的一种省略表达。那么，不管是录事还是三官，他们书写转帖，可以看作是结社内部行使管理权力的具体表现。因为凡是发放转帖，都带有罚则内容，不能遵守者要接受相应惩罚，所以这种权力是具有相对强制性的，当然这些都是社众事

---

① 宁可、郝春文《社邑文书》前言，第12页。

② P.3707。《文献释录》题《戊午年四月廿四日亲情社转帖》，第352页；《社邑文书》题《戊午(九五八?)廿四月廿四日傅郎母亡转帖》，第92页；《社文献》题《戊午年(958)四月廿四日亲情社转帖》，图版第68页，录文第62页。

③ P.3889。《文献释录》题《社司转帖》，第342页；《社邑文书》题《社人贺保新父身故转帖(10世纪中叶)》，第97页。

④ P.3489。《文献释录》题《戊辰年正月廿四日旌(?)坊巷女人社社条(稿)》，第276页；《社邑文书》题《戊辰年(九六八?)正月廿四日祩坊巷女人社社条》，第27页；《社文献》题《戊辰年(908?)正月廿四日旌坊巷女人社条》，图版第9页、录文第8页。

⑤ P.4960。《文献释录》题《甲辰年五月廿一日窟头修佛堂社条》，第277页；《社邑文书》题《甲辰年(九四四)五月廿一日窟头修佛堂社再请三官凭约》，第16页；《社文献》题《甲辰年(944)五月廿一日窟头修佛堂社条》，图版第9页，录文第8页。

前同意的，并且多是规定在结社章程里面的。

三、录事等三官的社会地位

民间结社作为一种社会组织，自然也有组织结构，其中“三官”作为组织的行政领导，在组织内部有着较高的地位。许多结社的章程“社条”中都有关于尊重三官的规定。P.3989《景福三年五月十日敦煌某社社条》中规定：“立条后，各自识大敬小，切须存礼，不得缓慢。如有醉乱拔拳冲突，三官及众社，临事重有决罚。”①S.5629《敦煌郡某乙社条一道》中强调：“上件人立条端直，行乃众检，三官权知勾当。自后若社人不听三官条式者，痛杖十七。”②S.6537背《某甲等谨立社条》中也有规定：“立条已后，一取三官裁之，不许众社紊乱。”③这种三官条款的存在，当然是为了维护结社内部的秩序，三官作为管理者，规定其权威是维护内部秩序的重要保证。当然众人监督也是必要的。但是，就结社内部而言，虽然很多社条宣布大家一律平等如同兄弟，大者若兄，少者若弟，但是就每个成员而言，还是三官更受尊重。

三官，一般是指社官、社长和录事。他们是社人大会选举的结果，但是同时在结社内部拥有一定的权力，具有较一般社人更加重要的地位，就个人而言，他们因此获得更多的尊重。S.6537V3—5《拾伍人结社社条》中对此说明最清晰：“且三人成众，亦要一人为尊，义邑之中，切藉三官钤辖。老者请为社长，须制不律之徒；次者充为社官，但是事当其理；更拣英明厚德，智有先诚，切齿严凝，请为录事。凡为事理，一定至终，只取三官获裁，不许众社紊乱。”④可见，三官不仅在结社内部受到尊重，而且对于三官也有素质要求。其实，这些素质要求，可以转化为尊重要素来看待。选举领导人，当然会从道德水准、办事能力等多方面进行考虑，而在当时当地的情况看，能够当选三官，也是民间威信的一种体现，在相对稳定的社会空间内，这可以看作是一种人生成功。

结社都强调内部秩序，但是既为公开的社会组织，在日常生活中结社成员的关系及其社会角色，也自然会与结社密切联系在一起。P.3989《景福三年五月十日敦煌某社社条》在讲到制定社条的必要性时就指出，如果不制定社条，“已后街衢相见，恐失礼度”⑤。所以，民间结社本身就是社会秩序的一部分⑥。而凡是要求加入已有的结社者，都在强调因为没有参加结社而孤苦伶仃。所以，结社的优势就在于，所有参加者有了一个现成的组织可以依靠，这

① P.3989。《文献释录》题《唐景福三年五月十日立社条件凭记》，第273页。《社邑文书》题《景福三年五月十日敦煌某社社条》，第9页。《社文献》题《唐景福三年(894)五月十日社长翟文庆等立社条凭》，图版第3页，录文第3页。

② S.5629(1-3)。《文献释录》题《敦煌郡等某乙社条壹道(样式)》，第285页；《社邑文书》题《敦煌郡等某乙社条壹道(文样)》，第36页；《社文献》题《敦煌郡等某乙社条壹道(9世纪后期)(文范)》，图版第5页，录文第4页。

③ S.6537V/6-7。《文献释录》题《立社条件》，第283页；《社邑文书》题《某甲等谨立社条(文样)》，第42页；《社文献》题《某甲等谨立社条(10世纪文范)》，图版第7页，录文第6页。

④ S.6537V/3-5。《文献释录》题《立社条件(样式)》，第281页；《社邑文书》题《拾伍人结社社条(文样)》，第49页。

⑤ P.3989。《文献释录》，第273页；《社邑文书》，第9页；《社文献》，图版第3页，录文第3页。

⑥ 参见孟宪实《敦煌民间结社研究》第五章《民间结社与社会秩序》，北京大学出版社，2009年，第94—112页。

不仅体现在互助条款的规定上，其实也体现在精神与心理上。因此，作为结社的实际领导人，三官的优越地位就不仅体现在结社内部，也同时展现在社会的日常生活中。

不仅如此，我们从俄藏的敦煌资料中，还发现三官在结社内部的现实利益上优势存在。Дx.2166是一件新发现的社内账历，是一份比较单纯的支出流水账，内容如下：

1 吃用。粟贰斗，社官涛麦顿定用。粟壹斗，三官王富昌店破
2 用。又粟二斗，看薛头、米判官用。麦两硕、黄麻壹硕，五月斋料
3 用。麦贰斗、粟三斗，□斗用。又粟贰斗，三官就马住儿店吃用。
4 四月十二日粟贰斗，三官就马住儿店破用。黄麻壹斗，付社官用。王
5 富昌店三官两件破粟四斗。知见。廿日就安家吃酒五升。
6 五月二日三官就宋住子家吃酒，破粟三斗。六月十日看
7 索通定沽酒用粟三斗。麦两硕、粟两硕，三官买巷家牛
8 肉用。八月一日麦三斗，三官就菜家店破用。[八]月二日麦
9 一斗，社官就康家店破用。偿申买羊麦粟伍石。沽酒用
10 □七石肆斗。买胡饼麦肆斗。十日菜家店三官麦一斗。
11 [　　]后用麦一斗，令狐家店。安法律、录事
12 [　　]一斗。九月十二日三官就悲田院破粟一斗。廿三日麦三斗
13 [　　]三官及两团头破用。①

这个支出账历中，最引人瞩目的是社官、三官的消费，一共十五次，消费了粟14斗，麦10斗（包括安法律、录事的一次消费，只知一斗，不知是麦是粟，这里算作麦）和黄麻1斗、酒五升②，混合统计是25斗加五升酒。在这些消费活动中，三官共同消费的最多，共9次，社官3次，录事与安法律一次，三官及两团头一次。另外四月“廿日就安家吃酒五升”，没有主语，三官的可能性很大。把社官、三官和录事等加在一起算总账，这些结社的领导人平均12天消费一次。

有些支出项目，应该属于结社全体，如五月斋料、买牛肉，买羊、沽酒和买胡饼。这几项支出加起来用斗表示是麦94斗、黄麻10斗，粟20斗、(麦或粟)70斗，混合统计是194斗。此外，看人有三次，看薛头、米判官用粟2斗。看索通定沽酒用粟3斗。三官就悲田院破粟1斗。这些活动应该动用公共开支，被看的人应该是发生了什么特殊情况，既不在社条规定的支援范围内，又有必要表示关心，所以以结社的名义由三官出面看望。悲田院就是当时病

① Дx.2166。郝春文《〈敦煌社邑文书辑校〉补遗》，题《某社三官破斛斗历》，氏著《中古时期社邑研究》，第449页。

② 郝春文先生研究过这件文书，但统计不同，他认为“四至九月间这个社的三官就吃喝掉了粟23斗，麦12斗，黄麻1斗”。《再论敦煌私社的“义聚”》，收入氏著《中古时期社邑研究》，第153页。

院，也应该是有社人住进了悲田院。其他两人的情况很难具体推测。

这样计算起来，三官的消费与公共开支相比，占八分之一，是多是少人各有异。不管三官是否存在工作需要问题，但最重要的一点是，三官动用公共积累是“合法”的，若不是社条有相关规定，也是社人们允许的。所以，才如此堂而皇之地跟其他支出一样记录在社内的流水账中。在这条资料发现之前，三官的管理结社一直被认为是没有待遇的付出，现在看来，至少有的结社内部三官具有一定的消费权力来支付三官的管理劳动的。

就一般社会民众而言，结社的三官虽然不如政府官员那样威风显赫，同样也是一种人生成功的显现。在一个结社组织十分发达的时空之内，成功的三官，完全可以成为一种更具体更真实的人生榜样。而在三官之内，似乎只有录事必须拥有一定的文化素质要求。希望未来自己也能当一名受人尊重的录事，或许就是这样成为许多少年的生涯设计目标。

四、抄录转帖的书写者

非实用的社司转帖，通常就是抄录社司转帖。因为抄录本身是目的，没有实施转帖的需要，所以抄录的时候，经常有所省略，而最常见的省略就是人名部分的省略。如果抄录者完整抄录转帖，那么实用与非实用之间的距离就很难把握。很明确属于抄录转帖的书写，我们可以北图“乃”字号转帖习字为代表。这件文书，抄写的性质十分典型。古人书写按照从上而下的顺序进行，此文书把一件转帖的内容每一个字都书写整整一行，从而每行的第一个联系起来就是一件完整的转帖，从“社司转帖”始，至“癸未年拾月”，而恰恰没有名单部分。

此外，属于抄写的社司转帖，如 S. 1163 背，各种转帖都在他的抄写之内，也不是完整抄写，分明就是写字练习，不规则且十分混乱[①]。这些抄写转帖者是些什么人，现有的资料并不分明，但是我们所见的社司转帖，大多数却是由他们书写的。所以我们的研究就遇到了很大难题。

在习字问题上，此前我们在吐鲁番出土文献中，经常看到的习字对象是当时流行的蒙书，如《千字文》等，儒家经典如《论语》、《孝经》也常在习字的队伍中。对于这些，通常是容易理解的，因为习字向来不单纯，也有学习内容的一个方面，一边习字一边熟悉经典内容，这当然是学习的常见方式。

是什么人抄写转帖，以转帖为习字对象，除了特殊情况，绝大多数的情况都是不清楚的。P.3211 背是一件抄写未完的转帖，《社邑文书》指出，这是一件习字抄写。在此之前，有《千字文》一卷，而抄写者有题记，为“乾宁三年岁丙辰二月十九日学士郎氾贤信书记之也”，故

---

① 图版见中国社会科学院历史研究所编：《英藏敦煌文献汉文佛经以外部分》第 2 册，四川人民出版社，1992 年，第 248 页。

《社邑文书》判定，因为“笔体与本贴略同”，皆为氾贤信所书①。这是非常重要的信息，它告诉我们，学士郎氾贤信不仅抄写千字文，也抄写社司转帖。

敦煌学士郎是一个群体，很多文书的抄写都是由他们来完成的。S.2894 背面是一组社司转帖抄写，有正书有反书，属于习字练习应该没有问题。其中，有一件两人结会记的文字，内容如下：

开宝五年癸酉正月廿八日净土寺学士郎辛延晟、曹愿长二人等同心结会。更不番悔记。愿长记。②

敦煌结社风气甚盛，净土寺的学士郎用结社的方式宣布朋友订交，一定受到当时当地结社风气的影响。至少可以说，这些成长中的年轻人，对于结社的事情是不陌生的。而他们用转帖当作习字对象，也是对结社这种社会活动的一种学习方式。

旅顺博物馆所藏敦煌文书中，有两件“学童转帖”，其中第一件因为有名目，可以信从。这种转帖很少见，引证如下：

学童转帖
1 丑成 判法律 周法律 章三 保福 延晟□□[
2 章六 会兴 定昌 全祐 不□[
3 福深 米押牙 富清 文□[
4 定住 愿昌 兴业 住员[③

这件转帖是由两件文书拼接而成，而第一件正是名称部分。但是，根据一般敦煌学的常识看，名单中的人，绝不可能是学童，因为法律、押牙这样名称，都是归义军政府或者寺院中的职务名称，押牙相当于低级军官，而法律是寺院中的僧职。所以，如果两件文书拼接正确的话，这件被称作学童转帖的文书，很可能是原来的学童长大以后的结社行为，相当于今天的“同学会”。如果是这样，证明敦煌社会的一个重要特征，即十分稳定，以至于少年同学们长大以后，依然生活在同一地方，甚至可以因此结社。同时，证明学士郎等同学观念还是很强的。不仅如此，现有的图版可以看得很清楚，人名旁边都有点画，是示名的标志，证明是一件实用的转帖。

---

① 宁可、郝春文《敦煌社邑文书辑校》，第75—76页。

② 宁可、郝春文《敦煌社邑文书辑校》，第32页。有关此文书的情况，参见该书的说明。

③ 郭富纯、王振芬《旅顺博物馆藏西域文书研究》，万卷出版公司，2007年，第211—212页。这里的录文，参照该书书写，唯有根据图版人名之间，一律空白断开。但是，第二件学童转帖，因为看不到名称，命名的根据估计是字迹相似等因素。这条资料，为荣新江所揭示，特此致谢。

如果拼接有疑问,但是"学童转帖"这样的文书成立也是可以同意的。学童转帖可以有两个理解,一是学童之间的结社,是一种朋友结社,如同上文所及的辛延晟、曹愿长两人的结会。二是学童的组织者,比如说寺学,他们通知学童集会或者什么事情而采用了转帖这种常见方式。学童也好,学士郎也好,都是正在学习掌握书写能力的人,他们的未来期待与他们的学习是紧密相关的,对其中的多数庶民阶层的人而言,书写与其说是为了改变身份,不如说是为了改善生活。修身、齐家、治国、平天下的理想,永远属于少数人。

国家图书馆藏位字68号文书,是首学士郎诗,内容为:"学郎身性□,长大要人求。谁亏急学得,成人作都头。"对此,李正宇先生解释道:"挖苦别人装腔作势,巴不得赶快成人成器,当上都头官。"①学士郎抓紧学习,不过要当都头而已,而这大概还是很难实现的,所以会成为别人的讽刺对象。余欣先生研究俄藏敦煌文书中的实用文书范本,指出:"这些文书都是他们将来应对实际生活时最有可能经常用到的,不管是自己使用还是代人拟订,作为一项必备的技能,是他们首先必须掌握的。换句话说,遂于庶民阶层的子女而言,家长让孩子们读书识字的目的并不是为了培养他去吟诗作赋,而是为未来的生存作必要准备,因此可以说是一种职业技术教育。"②本文的观点与此相契合,书写是一种技能,而在日常生活中,这种技能有助于提高社会地位,改善自己的生活。比如,在民间社会中,结社组织中的录事就是令人尊敬的,而录事唯一技术要求,其实就是书写。

这应该就是社司转帖作为习字对象所反映的背景。因为资料的信息有限,我们能够深入探讨的空间也是有限的,而我们可以考虑的一个重要前提,即假设这些文字抄写都是有目的的,除了习字以外,也有熟悉内容的需要。如果不承认这一点,我们的探讨就难以进行。

习字,是书法模仿,在模仿中掌握文字的书写方法、规律甚至艺术。同时,书写也是对文字内容的接触、了解和认识。在这个过程中,其实伴随着未来的期许和规划,学习过程中的成长,是追求某种人生目标的一部分。所以,学生的习字训练并不单纯,教育的多种意义都包含其中。佛教是当时的流行文化,佛教知识的实用性是不能否定的。《论语》、《孝经》这类儒家思想类著作,对于人生的指导意义也是显而易见的。很多启蒙读物,都具有多方面的教育意义,这也是不能否定的。

那么,以社司转帖为习字对象,反映了书写者的什么需求呢?民间结社中包括录事在内的三官,正是这些转帖习字者们未来人生规划的一种可能。也许书写者本人是如此设想,或者书写者的家长有这样的设计,都是一种人生目标的反射。三官之中,似乎只有录事是有文字能力要求的,而他们在乡里社会的地位是大家看得到的,因此,一些学士郎的未来人生目

① 季羡林主编《敦煌学大辞典》,上海辞书出版社,1998年,第558页。朱凤玉先生为本文提供了这条有价值的资料,特此致谢。

② 余欣《新刊俄藏敦煌文献研读札记》,《敦煌学辑刊》2004年第1期,第13—25页。

标，就这样指向了他们。以转帖为习字对象，这一背景是应该给予重视的。

郑阿财、朱凤玉先生研究敦煌蒙书，把蒙书分作识字、知识和德行三类[①]。那么，社司转帖可以算作蒙书吗？显然不能算。但是，许多社司转帖的抄写文书证明，应该有许多人用社司转帖当作习字对象的。那么，他们都是以录事为人生的目标吗？显然也不能这样一概而论。一种可能性并不能取代其他可能性。就社会的各个阶层而言，未来期许会有很大的区别，在基层社会，孩子们的教育不会都是以国家栋梁为目标，在很多人看来，结社中的录事，也是一种可以效法的成功人生。

① 参见郑阿财、朱凤玉《敦煌蒙书研究》，甘肃教育出版社，2002年。

晚唐至宋初敦煌地方长官在石窟供养人画像中的地位

张先堂

（敦煌研究院科研管理处）

在敦煌石窟营造史上，地方长官曾经起过重要领导作用。武周时期《圣历碑》记载莫高窟滥觞于乐僔、法良二位禅师后，“复有刺史建平公、东阳王等，各修一大龛，而后合州黎庶造作相仍”。盛唐时期，晋昌郡太守乐庭瓌参与第130窟的营造，因而他与夫人王氏及其家人的供养像得以绘在该窟甬道壁上。到晚唐、五代、宋初，张氏归义军的节度使张义潮、张淮深，曹氏归义军的节度使曹议金、曹元德、曹元深、曹元忠、曹延恭、曹延禄等历任地方长官都在莫高窟营造了自己家族的众多功德窟（下文简称此类洞窟为“长官功德窟”），将自己和家族见存和亡过成员乃至僚属官员、僧人的供养像大量绘制在洞窟壁面上，在石窟营造中起着引领潮流、率先垂范的重要作用。对此，敦煌石窟研究专家史苇湘、贺世哲、马德等先生都已做过大量考察和论述①。

笔者在考察莫高窟的供养人画像时还注意到一种以往学者们尚未充分关注和论述的现象，即在晚唐、五代、宋初其他家族、僧人、僧俗男女社人等创建或重修的许多功德窟（下文简称此类洞窟为“其他人员功德窟”），都会将当时地方长官的供养像绘制在洞窟最为引人注目的壁面——甬道壁上，它们与长官功德窟甬道壁上的长官及其家人供养像共同导致了石窟供养人画像组合排列方式的重大变化（说详下文），显示出地方长官在供养人画像中具有特殊重要的地位和作用。与此同时，笔者还注意到在同一时期敦煌地区的造窟、造像、写经、转经、舍施、燃灯、斋会等佛事活动发愿文中，都会特别为地方长官祝愿、祈福，表明在当时的各种佛事活动文献中，总是给地方长官以特别的关注，成为一种时代风尚。本文即试图运用供养人图像与文献资料相结合的研究方法，对此现象及其背后的宗教、社会历史等方面的根源予以初步的考察和论述。

一、莫高窟供养人画像所见地方长官的地位

在考察莫高窟供养人画像时，可以发现晚唐、五代、宋初出现了一种与以往不同的十分突出的现象，即在洞窟甬道壁面上大量出现供养人画像。

① 如史苇湘《世族与石窟》，敦煌文物研究所编《敦煌研究文集》，甘肃人民出版社，1982年，第151—164页；贺世哲《从供养人题记看莫高窟部分洞窟的营建年代》，《敦煌莫高窟供养人题记》，文物出版社，1986年，第194—236页；马德《敦煌莫高窟史研究》，甘肃教育出版社，1996年。

在莫高窟盛唐以前洞窟的甬道壁面中我们根本看不到供养人画像，这里是佛、菩萨的领地。盛唐开天之际营造的南大像(即今第130窟)的甬道北壁绘有晋昌郡太守乐庭瓌及其3位儿子、2位侍从的供养像，北壁绘有乐庭瓌夫人太原王氏及其2位女儿、9位女侍的供养像。甬道是通往主室的必经之地，也是石窟中光线较好较为引人注目的位置，因而将供养人像绘在甬道壁上，比之于绘在窟内四壁上的供养人像，无疑地具有突显其重要地位的意义。乐庭瓌身为天宝年间瓜州地方长官，可能曾参与领导、资助130窟的建造，其夫人既是地方第一夫人，又出身于唐朝高门世族太原王氏，为了凸显其煊赫地位和供佛功德，故将自己和家人的巨幅供养像画在甬道壁上。内地石窟也有帝王、高官、高僧的供养像，如云冈石窟19窟附2窟佛座下、10窟两侧壁和后壁下的高官供养像，龙门石窟宾阳中洞前壁两侧表现北魏孝文帝和文昭皇后供养行列的帝后礼佛图，河南巩县石窟第1、3、4窟南壁门两侧的帝后礼佛图，河北水浴寺石窟前壁的礼佛图等等。但这些供养像与敦煌石窟大多数供养像具有基本一致的特征，一是位于佛龛下、佛座下、四壁下这样一些在洞窟内比较次要的位置，二是比之佛、菩萨造像形体较小。而130窟乐庭瓌及其家人的供养像却显示出与以往敦煌和内地石窟供养人像非常不同的特征，一是首次出现在石窟甬道这样显要的位置，二是首次出现超身巨像(乐庭瓌像高215厘米，其夫人王氏像高197厘米，均为超身巨像)，这在敦煌石窟乃至中国石窟营造史上均具有首创意义，由此开启了莫高窟在甬道壁上绘制巨幅供养人画像的先河。此后，中唐158窟甬道南北壁绘了7僧1俗8身供养人巨像(均为超过180厘米的巨幅画像)，其中北壁西向第二身保存题名："大蕃管内三学法师持钵僧宜"，表明此窟中唐时由高僧主持营造此窟。但总的看来，盛唐、中唐在甬道壁绘画供养人像还只是个别偶发现象。

到了晚唐以后，直至五代、宋初，莫高窟许多洞窟特别是中型、大型洞窟甬道壁的供养人像则大量涌现、层出不穷。归纳起来可以分为三种情况：一、一些世家大族、僧人创建或重修的洞窟在甬道壁上绘制本家族的尊长者、高僧的供养像，如晚唐144、85、345窟等。二、地方长官功德窟在甬道壁上大量绘制长官及其家人的供养像，如张议潮始建、张淮深完成的156窟，张淮深营造的94窟，曹议金营造的98窟，曹议金夫人回鹘天公主营造的100窟，曹元忠营造的61、55、25窟，曹延恭、曹延禄兄弟相继营造完成的454窟等。三、其他人员功德窟中大量绘制地方长官及其家人的供养像(说详下文)。以上三种情况中，第一种情况很少，第二、三种情况最多见，故可以说，在晚唐、五代、宋初的莫高窟，甬道壁几乎成为敦煌地方长官及其家人供养像的专属领地。而从第二、三种情况来看，由于营造石窟"每窟动计费税百万"[①]，被当时敦煌人们视为可以带来种种"善因"、"良缘"的无量功德，因而地方长官乐意在其营造的洞窟甬道壁中绘制自己及其家人的供养像，以突显其煊赫地位和供养功德，自然不难理解。但其他人员功德窟甬道壁上大量绘制地方长官及其家人的供养像，则是一种值得关注和探讨的现象。

① 见S.5448《敦煌录》。

先将笔者对这种现象的考察资料表列于下，然后再进行讨论。

其他人员功德窟甬道壁上地方长官供养像一览表

序号	时代	窟号	窟主	地方长官供养像	判断依据
1	晚唐(892年顷)	9	窟主不详	甬道南壁第一身为索勋，甬道北壁第一身为张承奉	甬道北壁、南壁西向第1身供养人分别题名："……光禄大夫检校司徒同中书门下平章事食……实……万户侯赐紫金鱼袋南阳郡开国公张承奉一心供养"、"敕归义军节度管内观察处置押蕃落等使银青光禄大夫□□□□检校右散骑常侍兼□(御)史大夫索勋供□(养)"①。
2	晚唐(893—894年)	196	何氏家族功德窟，何法师主持营造，晚唐五代时称"何法师窟"	甬道南壁为索勋父子、5位侍从，甬道北壁第一身为张承奉	窟甬道北壁第1、2身供养人像分别题名："敕归义军节度沙瓜伊西等州管内观察处置押番落营田等使守定远将军检校故吏部尚书兼御史大夫钜鹿郡门国公食邑贰仟户实封二百户赐紫金鱼袋上柱国索勋一心供养"、"男故太保孙朝议郎守沙州长史兼御史中丞承勋一心供养"②。
3	五代(曹议金时期)	85	翟氏家族功德窟，晚唐时由都僧统翟法荣主持营造，五代时重修并重绘甬道供养人像	甬道南壁第1身为五代时曹氏归义军首任节度使曹议金	甬道南壁西向第一身题名："……金满……校司空……"③，学者比定为曹议金④。
4	五代(曹议金时期)	121	贾氏家族，由五代归义军节度使衙府低级官员贾荣实主持重修盛唐营造洞窟	甬道南壁画曹议金及侍从，北壁画回鹘公主及侍从	甬道南壁西向第一身题名："敕归义军节度……"⑤，《敦煌石窟内容总录》："甬道南壁五代画曹议金供养人像，侍从像模糊。北壁五代画回鹘公主等女供养人二身。"⑥
5	五代(曹议金时期)	401	隋代创修，五代重修，重修窟主不明	甬道南壁画曹议金，北壁画回鹘公主(均模糊)	甬道南、北壁西向第一身供养人分别题名："敕……拓西大王谯□(郡)……□(曹)议金一心供养"、"敕受……"⑦。
6	五代(曹元德时期，936—940年)	244	此窟隋代创建，五代重修，重修窟主不明	甬道南壁画曹议金供养像，北壁画曹元德供养像	甬道南壁底层五代供养人像列西向第一身题名："……伊西……节度使检校中书令……曹□□"，北壁底层五代供养人像列西向第一身题名："男敕河西归义军节度押……国……曹元德一心供养"⑧，可知为曹议金与其子曹元德。

① 敦煌文物研究所编《敦煌莫高窟供养人题记》，文物出版社，1986年，第6页。
② 《敦煌莫高窟供养人题记》，第87页。
③ 同上，第29页。
④ 陈菊霞《敦煌翟氏研究》，兰州大学博士论文，2008年4月，第205页。
⑤ 《敦煌莫高窟供养人题记》，第56页。
⑥ 敦煌研究院编《敦煌石窟内容总录》，文物出版社，1996年，第46页。
⑦ 《敦煌莫高窟供养人题记》，第152页。
⑧ 同上，第108页。

续表

序号	时代	窟号	窟主	地方长官供养像	判断依据
7	五代（曹元德时期，936—940年）	108	窟主为曹氏归义军都押衙张淮庆，此窟五代时称“张都押窟”	甬道南壁西向第一身画曹议金、第二身画曹元德	甬道南壁供养人像列西向第一身题名：“敕河西陇右伊西庭楼兰金满等州节度使□□□□□□□西大王讳议金供养”①、第二身题名：“敕河西归义等军节度押蕃落等使检校司空谯郡开国公曹元德一心供养”，可知为曹议金和曹元德。
8	五代（曹元深时期，940—945）	205窟	初唐创建，盛唐、中唐、五代重修，五代重修窟主为慕容氏	甬道南壁画曹议金，北壁画曹议金夫人回鹘公主	贺世哲先生根据此窟东壁门南、北侧供养人题名，推断此窟五代重修窟主为慕容氏，甬道南、北壁供养人为曹议金与其回鹘夫人②。
9	五代（曹元忠时期，显德四年以后）	5	杜氏家族，窟主为五代归义军中级官员都头知版筑使杜彦弘等	甬道南壁画曹元忠及侍从，北壁画凉国夫人浔阳翟氏	甬道北壁供养人像列西向第一身题名：“敕受凉国夫人浔阳翟氏……”③《敦煌石窟内容总录》：“甬道南壁画男供养人曹元忠像等三身。北壁画女供养人，存凉国夫人翟氏像一身。”④
10	五代（曹元忠时期）	126	从126窟前室西壁门南北侧均为僧人供养像来推测，此窟可能五代由僧人主持对盛唐营造洞窟进行了重修。	甬道南壁画曹氏家族男供养人2身，北壁画曹氏家族女供养人2身	《敦煌石窟内容总录》：“甬道南壁五代画曹氏家族男供养人像二身(模糊)。北壁五代画曹氏家族女供养人二身(模糊)。”并注：“此窟为盛唐所建，建中二年以后完成，五代曹元忠时重修”⑤
11	五代（曹氏归义军时期）	341窟	东壁门南侧面北3男；北侧面南3女2侍女(1女执扇)，由此推测，此窟当为五代某氏家族重修初唐创建洞窟。	甬道南壁为曹氏男供养人像，北壁为曹氏女供养人像	甬道南壁残存侍从箭囊；北壁：面西1女(有头部)，后有扇，推测原当为五代曹氏归义军长官及其夫人供养像。
12	宋代（建隆三年，即962年前后）	79窟	盛唐创建，宋代重修，重修窟主不明	甬道南壁残存曹元忠供养像一角，北壁残存曹元忠夫人供养像部分	甬道南壁男供养人题名：“敕□□奉国保塞……/进检校太……”，据《宋会要辑稿》载建隆三年(962)制：“推诚奉国保塞功臣归义军节度瓜沙等州观察处置管勾营田押蕃落等使特进检校太傅同中书门下平章事沙州刺史上柱国谯郡公食邑一千五百户曹元忠……”⑥，可知此供养人为宋初曹元忠。

① 《敦煌莫高窟供养人题记》，第51页

② 同上，第226页。

③ 同上，第3页。

④ 《敦煌石窟内容总录》，第6页。

⑤ 同上，第48—49页。

⑥ 《宋会要辑稿》，中华书局，1986年，第3册，第2538—2539页。

续表

序号	时代	窟号	窟主	地方长官供养像	判断依据
13	宋代（建隆三年，即962年前后）	203窟	前室西、南、北壁和主室东壁存宋代供养人画像9男、9女；东壁门南侧男供养人题记存："……□（节）□（度）□□（知）□（兵）……"，可知是宋代某中级官员家族重修初唐创建洞窟。	甬道南壁画曹元忠供养像，北壁画曹元忠夫人供养像	甬道南壁、北壁西向第一身男、女供养人分别题名："敕□诚奉□河西……"、"敕受……"①。在敦煌供养人画像题记，只有曹元忠有"推诚奉国"的封号，据此推断，南壁男供养人像当为曹元忠，北壁女供养人像当为其夫人。
14	宋代（曹元忠时期）	231窟	阴氏家族，中唐始建，宋代重修	甬道南壁画曹元忠，北壁画曹元忠夫人翟氏	《敦煌石窟内容总录》："甬道南壁宋画曹元忠供养像（模糊）。北壁宋画浔阳翟氏供养像（模糊）。"②
15	宋代（970年）	427窟	前室西壁、甬道，主室中心柱南北向面、四壁存宋代供养人画像141身（其中78男、54女、3小儿、3男侍、3女侍），供养人题记58条，可知此窟为乾德八年（970）由王氏家族重修隋代创建洞窟。	甬道南壁画曹元忠及3侍从，北壁画凉国夫人浔阳翟氏及3女侍	甬道南、北壁宋代男、女供养人像列西向第一身分别题名："……□（检）□（校）太师兼书令西平王曹元□（忠）·□（心）……"、"敕受□□□□□□氏一□供养"③，由此可知为曹元忠及其夫人翟氏。
16	宋代（970年前后）	437	前室、甬道、主室四壁存宋代供养人画像31身（其中24男、6女、1小女），保留供养人题记11条，其中有申氏、张氏、翟氏等不同姓氏，据此判断：此窟当为宋代几个家族合作重修北魏洞窟。	甬道南壁画西平王曹元忠（模糊）；北壁画凉国夫人浔阳翟氏（模糊）	甬道南、北壁供养人像分别题名："……归义军节……西平王曹元忠供养"、"敕受凉国夫人浔□（阳）翟□（氏）一心□□"④，可知为西平王曹元忠及其夫人翟氏供养像。

① 《敦煌莫高窟供养人题记》，第93页。
② 《敦煌石窟内容总录》，第91页。
③ 《敦煌莫高窟供养人题记》，第155页。
④ 同上，第165页。

续表

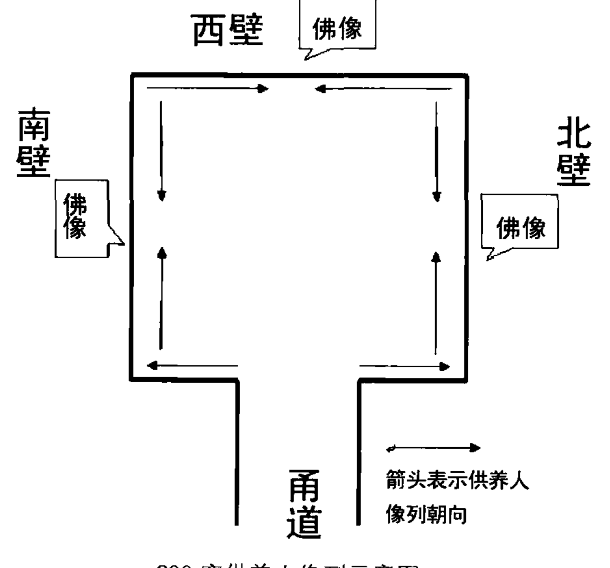
序号	时代	窟号	窟主	地方长官供养像	判断依据
17	宋代（曹延恭时期，976年）	444	北像台南向面第3男题记有“慕容”题名，据此推测，此窟可能由慕容氏主持重修。	甬道南壁画男供养像2身（可能为曹延恭、曹延禄），北壁画女供养像2身（可能为曹延禄夫人慕容氏等）	窟檐横梁宋代题记：“维大宋开宝九年岁次丙子正月戊辰朔七日甲戌敕归义军节度瓜沙等州观察处置管内营押蕃落等使特进检校太傅兼中书令谯郡国公食邑一千五百户食实封三百户曹延恭之世创建纪。”①据此推断，甬道供养像当为曹延恭等。
18	宋代（曹延禄时期，980年）	431	前室、甬道、主室中心柱东向面存宋代供养人画像43身（其中男20、女19、小儿2、男女侍从各1）；前室存窟檐前、后梁2条题记，前室甬道入口上方存宋代功德记1篇，可知此窟由阎员清主持阎氏家族于宋太平兴国五年（980）重修北魏创建洞窟。	甬道南壁画曹延禄等供养像3身；北壁画曹延禄夫人等供养像3身	前室窟檐前梁题记：“维□（大）宋太平兴国伍年岁次□（庚）辰二月甲辰朔廿二日乙丑敕归义军节度瓜沙等州观察处置管内押蕃落等使□（特）□（进）检校太傅同中书门下平章事谯郡开国公食邑一仟伍佰户实封七百户曹延禄之世创建此窟檐纪。”②据此判断甬道供养人当为曹延禄及其夫人与侍从。
19	宋代（曹延禄时期，980年前后）	311窟	存宋代画供养人像，西龛下南侧5男，北侧5女，东壁门南侧15男，北侧存7女，由此推测，此窟可能为宋代某家族重修隋代创建洞窟。	甬道南壁画曹元忠，北壁画曹氏1男供养像（可能为曹延禄）	甬道南、北壁男供养人像分别题名：“敕推诚奉国……”、“敕归义军节度使……”③，据此推断当为曹元忠与曹延禄。
20	宋代（曹延禄时期，980年前后）	342	初唐创建，宋代重修，窟主不明	甬道南壁画西平王曹延禄，北壁画曹氏女供养人像	甬道南、北壁宋代男、女供养人像分别题名：“……西平王曹延□一心供养”、“……母……太夫人谯郡□氏一心供养”④。
21	宋代（曹延禄时期）	449	存供养人题记11条，其中女5条、男1条、僧6条中有7条题名冠以“社子”，据此可知是由宋初僧人、男女组成的社主持重修创建于中唐的洞窟。	甬道南壁画曹延禄（模糊），北壁画曹延禄夫人于阗公主等2身（模糊）	甬道南壁供养人题名：“敕推诚奉国……”，贺世哲先生认为此题名可能为曹延禄初掌权时袭用其父曹元忠封号⑤。

① 《敦煌莫高窟供养人题记》，第168页。
② 同上，第164—165页。
③ 同上，第128页。
④ 同上，第139页。
⑤ 贺世哲《从供养人题记看莫高窟部分洞窟的营建年代》，第231页。

续表

序号	时代	窟号	窟主	地方长官供养像	判断依据
22	宋代（年代不明）	7窟	主室南、北、东壁存宋代供养人画像41身（其中11僧、1尼、13男、16女），推测有可能是宋代某氏家族重修中唐创建洞窟。	甬道南壁存曹氏家族1男供养人像，北壁存曹氏家族3女供养人像	《敦煌石窟内容总录》："甬道南壁画曹氏家族男供养人，存一身。北壁画曹氏家族女供养人三身。"①

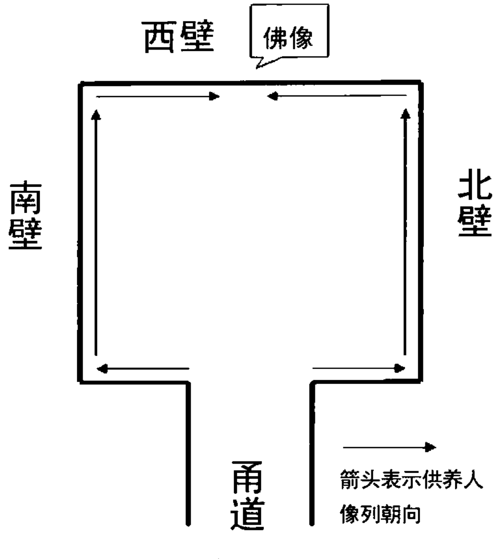
通过分析上表所列资料，可以归纳出以下几点：一、其他人员功德窟中绘地方长官供养像的现象是比较普遍的，上表列出22个洞窟，如果考虑到晚唐、五代、宋初许多洞窟的甬道被西夏、元代人们所覆盖重绘的情况，此类洞窟的数量应该会更多。二、从时代来看，晚唐时代洞窟仅有2窟，属萌芽时期，到了五代有9窟，出现骤增之势，到了宋代有11窟，增长势头更猛；从地方长官个人来看，曹元忠时期最多，共有7窟，占此类洞窟1/3，曹元忠执掌归义军节度使长达30年，是晚唐、五代、宋初张氏和曹氏归义军历任节度使中在位时间最长者，再加他本人十分崇佛，因而其他人员功德窟中他的供养像最多也就在情理之中了。三、从洞窟类型来看，既有创建窟，如晚唐9、196窟，五代108、5窟，更有大量重修窟，如五代有7个窟（85、121、401、244、205、126、341窟），宋代有11个窟（79、203、231、427、437、444、431、311、342、449、7窟），表明五代、宋初敦煌盛行重修前代创建洞窟、重绘供养人像的风潮。四、从窟主来看，涉及当时敦煌地方各阶层人员，其中既有地方长官的姻亲，如创建108窟的地方高官张淮庆为曹议金的妹夫，重修205窟、444窟的地方高官慕容氏是曹议金的女婿、曹元深的妹夫或姐夫；也有地方高中级官员家族，如翟氏晚唐创建、五代重修85窟，五代何氏创建196窟、杜氏创建5窟、贾氏重修121窟、阴氏重修231窟，宋代王氏重修427窟、阎氏重修431窟；此外，还有如五代僧人重修126窟，普通僧俗男女社人重修449窟等，表明当时人们虽然社会地位不同，但对地方长官的尊崇却具有相当的一致性。



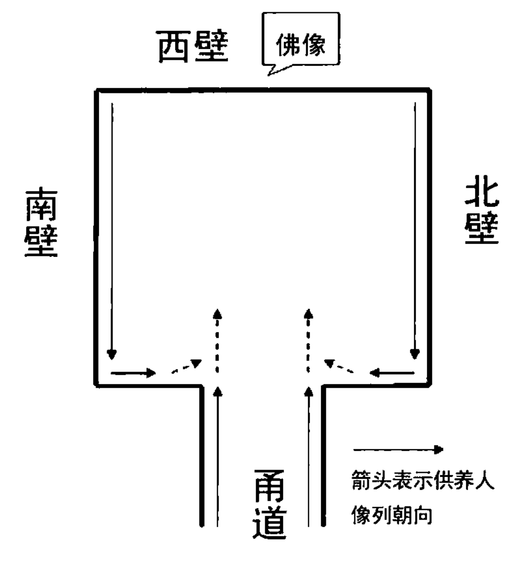
390窟供养人像列示意图

在考察晚唐特别是五代宋初莫高窟的供养人画像时我们发现，由于其他人员功

① 《敦煌石窟内容总录》，第7页。



305 窟供养人像列示意图



以地方长官为中心的供养人像列示意图

德窟与长官功德窟甬道壁上大量绘制地方长官及其家人供养像，成为当时一种十分突出的现象，并由此导致供养人像列的排列组合形式发生了重大变化。概而言之，如果说以往供养人画像毫无例外都是以佛像为中心，而此时则出现了以地方长官为中心的现象。

在晚唐之前，莫高窟中供养人像列在壁面上的排列组合都是以佛的塑像、壁画为中心相对排列的，其中有几种不同的典型形式：

1. 在中心柱上以四个不同向面的佛像为中心，供养人向两侧排列，如北周 428 窟；

2. 各个壁面的供养人像列以本壁面壁画佛像为中心两侧相对排列，如隋代 305 窟；

3. 整窟四壁的供养人像列以西壁佛龛中佛塑像为中心相对排列，如初唐 390 窟。

到了晚唐以后至五代、宋初，供养人像列的组合排列出现了一种全新的变化，即原来以西龛佛塑像和四壁壁画佛像为中心排列的供养人，此时变成了以甬道为中心排列。造成这种变化的根本原因是由于此时将地方长官及其家人供养像画在了甬道壁上，为了表示对地方长官及其家人的尊重，就让供养人像列以地方长官为中心排列。如晚唐 9 窟、196 窟甬道南壁画当时归义军节度使索勋，北壁画张承奉，东壁门南北两侧的僧俗男女供养人朝向甬道排列。五代 98 窟、100 窟、108 窟，宋代 454 窟都是曹氏归义军长官及其家族姻亲营造，供养人像列自然均以甬道曹氏归义军长官及其女眷为中心，东壁门南北侧僧俗男女供养人朝向甬道排列。再如宋代第 427 窟为王氏重修隋代功德窟，第 437 窟是张氏、翟氏等家族重修北魏功德窟，也都把曹氏归义军长官及其夫人画在甬道上作为供养人像列中心，东壁、南壁和北壁的家族供养人皆朝向甬道排列。

总之，晚唐之前以佛为中心朝向佛像礼拜供养的供养人像列，在晚唐、五代、宋初变成首先朝向甬道的地方长官，以其为中心排列，然后在地方长官的带领下再朝向窟内的佛像礼拜供养。其结果是原来以佛为中心的石窟，此时极大地突显了地方长官的重要地位。

二、敦煌佛事活动文献所见地方长官的地位

考察敦煌文献可以发现，晚唐、五代、宋初时期，敦煌地方长官在各种佛事活动文献中也同样占据着重要地位。在当时地方长官本人所主持举办的各种佛事活动发愿文中，自然不会忘记为自己及其家人祝愿、祈福，因而我们常常会看到“奉为己躬”、“伏为己躬”、“愿己躬”之类的祝愿文句，这是不难理解的。此外，在其他人们举办的各种佛事活动发愿文中，也往往要对地方长官予以特别关注，总是不会忘记为地方长官祝愿、祈福。

营造石窟是当时敦煌地方最大规模的佛教功德活动，人们自然不会忘记为地方长官祝愿，如晚唐咸通八年(867)社官朱再靖、录事曹善僧等三十余位社人营造了192窟，该窟东壁门上保存了发愿文，其中对张议潮祝愿道：“愿我河西节度使万户侯□司空张公命同劫至(石)，寿等像□(将)……千载……”[①]五代清泰元年(934)康氏家族重修盛唐创建的387窟，在该窟保存的愿文中有对曹议金的祝愿：“府主大王曹公保安……□西之父母。”[②]宋代太平兴国五年(980)阎氏家族重修北魏创建的431窟，该窟前室甬道入口上方保存的功德记中为曹延禄祝福：“(伏)□(愿)府主大王，□(端)居贵位，大□苍生，永为西塞……”[③]

造绢画是当时敦煌地方重要的佛教功德活动，人们在绢画的愿文中表达了对地方长官的祝愿。如五代后周显德二年(955)清信佛弟子邓愿发“画观世音菩萨并侍从一躯”，在愿文中为曹元忠祝愿：“府主大王延寿，永化河湟……”[④]；显德三年(956)敦煌中级官员任延朝“刺血敬画四十九尺幡壹条”，也为曹元忠祝愿道：“愿令公寿同山岳，禄比沧溟；夫人延遐，花颜永茂。”[⑤]

写经也是当时敦煌地方最重要的佛教功德活动之一，在一些写经题记中也反映了对地方长官的祝愿。如五代后唐长兴五年(934)三界寺道真“乃见当寺藏内经论部袟不全，遂乃启稽颡虔诚，誓发弘愿，谨于诸家函藏寻访古坏经文，收入寺中，修补头尾，流传于世”，在题记中祝愿曹议金：“府主大王，常臻宝位。”[⑥]五代天福五年(951)清信弟子吴幸通写《佛说多心经》，在题记中为曹元忠祝福：“奉为……我仆射福同海岳，永寿无亏。”[⑦]

晚唐、五代、宋初，敦煌地区盛行着各种佛事法会功德活动，在这些功德活动中，人们往往都要表达对于地方长官的祝愿、祈福。以下从各类佛事活动发愿文中分别举一些有代表性的例子，以见一般：

---

① 《敦煌莫高窟供养人题记》，第85页。

② 同上，第147页。

③ 同上，第164页。

④ 法藏MG.17695《观音菩萨像》愿文，马德《敦煌绢画题记辑录》，《敦煌学辑刊》1996年第1期，第136—148页。

⑤ 英藏Ch.xxiv,008《菩萨长幡》愿文，同马德上文。

⑥ 北京图书馆329号、敦煌研究院345号《见一切入藏经目录》道真题记，见黄征、吴伟校注《敦煌愿文集》，岳麓书社，1995年，第925页。

⑦ P.3045《佛说多心经》题记，见《敦煌愿文集》，第928页。

转经、画像愿文:“唯愿以兹转经功德、画像胜因,先用庄严尚书贵位,伏愿波澄瀚海,雾廓燕山;克树功名,保无灾难。然后兵雄陇上,勇气平原;士马无伤,旋还本郡。”①

行城法会愿文:“又持是福,次用庄严我尚书,伏愿金刚作体,般若庄(妆)心;长为社稷之重臣,永寿(受)江海之贵任。”②

礼佛法会发愿文:“复持胜善,即用庄严我河西节度吏部尚书,伏愿松篁比寿,金石齐年;保富贵于今生,渲休祥于来劫。”③

二月八日法会愿文:“又持胜福,次用庄严我河西节度使尚书贵位,伏愿应乾备德,宝位以(与)五岳而同坚;坤极治民,宠并三台而永固。天公主保寿,而(如)沧海无倾移;郎君、小娘子延长,等江淮而不竭。”④

安伞法会发愿文:“次用庄严我河西节度使大王贵位:伏愿南山等寿,北极标尊;长为菩萨之人(仁)王,永作河西之父母。”⑤

祭天王法会愿文:“又持是福,次用庄严尚书贵位,伏愿长承五福,永谢百尤(忧);荣班与劫石齐休,紫寿(绶)等金刚比古(固)。”⑥

诸如此类为地方长官祝愿祈福的文句,在莫高窟藏经洞所出晚唐、五代、宋初敦煌各阶层人们举办各类佛事、法会的愿文中俯拾即是,表明这是当时敦煌人们普遍流行的风尚。

三、社会历史文化背景探讨

从敦煌石窟供养人画像、敦煌佛事活动文献中都可看到,晚唐、五代、宋初敦煌地方长官得到特别的尊崇,占有十分突出的地位。这种现象的出现,具有多方面的社会历史文化背景,需要从多方面去加以探讨。以下略陈笔者管见。

首先,这种现象与当时敦煌人们所崇奉的佛教观念具有密切的关系。敦煌自十六国时期以后逐渐发展成为一个佛教文化圣地,晚唐、五代、宋初佛教极为兴盛。当时人们从事造窟、造像、写经、转经、行城、燃灯、舍施、斋会等各种佛事、法会功德活动,都是在佛教信仰观念指导下进行的。当时人们之所以特别尊崇地方长官,是与佛教的下述两种观念密切相关的:

其一,是受大乘佛教回向观念指导的结果。回向意谓回转自己所修之功德而趣向于所期,期施自己之善根功德与他者,回向于众生。回向是大乘佛教的一个重要概念,体现了大乘佛教自利利他、普度众生的精神。隋慧远《大乘义章》解释道:“言回向者,迴己善法,有所

① P.2854《转经画像祈愿文》,见《敦煌愿文集》,第384页。

② P.2255《行城文》,见《敦煌愿文集》,第551页。

③ P.2854《礼佛发愿文》,见《敦煌愿文集》,第386页。

④ S.5957《二月八日文》,见《敦煌愿文集》,第448页。

⑤ S.4544《置伞文》,见《敦煌愿文集》,第457页。

⑥ P.2854《四天王文》,见《敦煌愿文集》,第619页。

趣向,故名回向。"①隋智𫖮《摩诃止观》解释得更为具体明白:"回向者,回众善向菩提。一切贤圣功德广大,我今随喜,福亦广大;众生无善,我以善施,施众生已,正向菩提,如回声入角,响闻则远,回向为大利。"②表明中国佛教学者对回向观念的重视。在回向观念指导下,晚唐、五代、宋初敦煌人们在各种佛教功德活动中,总会为其他人们甚至一切有情祈福。如S.4537《开经文》:

> 以此开赞大乘不思议解脱法门,所生功德,无量无边。先将资益梵释四王、龙天八部,惟愿威光转盛,福力弥增;兴运慈悲,救人护国。使四时顺序,八表无虞;九横不侵,万人安乐。法轮常转,佛日恒明;刀兵不兴,疫毒休息。愿经声历历,上彻天宫;锺(钟)梵铃铃,下临地狱;刀山落刃,剑树摧峰(锋);炉炭收烟,水(冰)河息浪;针咽饿鬼,永绝虚羸;鳞甲畜生,莫相食啖。歌谣干(开)阒,弦管长鸣;斗诤修罗,旌旗永折。散诸大将,护国护人;欢□(喜)龙王,调风调雨。恶星变怪,扫出天门;□(异)兽灵擒(禽),潜藏地穴。怀□(胎)难月,母子平安;征客远游,乡关早达。狱囚系闭,枷锁难身;卧病缠绵,起居轻利。亡过眷嘱(属),俱拜弥陀;合道场人,恒闻王(正)法。亦愿盲者能□(见),哑者能言,聋者再闻,愚者得智。如斯不宽具者,愿承此法力,因缘志(悉)备,诸相具足。然后天成地平,河清海晏;五稼丰稔,千厢美盈。穴□居□(官补)恩波,人和(知)乐节;仰希大众,齐竭精诚。奉为龙天八部及土地灵祇,大声称念。又持胜福,次用庄严我使臣、殿下、官寮贵位,伏愿慈深蠢动,子育利己(黎氓);怀仁自纳其嘉祥,副圣独标其忠谨。③

在这里,举行开经法事活动者将祈福遍施于天上人间乃至冥界地狱方方面面的人们乃至一切动物,将当时敦煌人们的回向观念表达得淋漓尽致。由此便不难理解,当时人们在各种佛教功德法事活动中自然更会将祈愿施与地方长官了。

其二,是受佛教报恩特别是报君恩观念指导的结果。报恩是中国佛教特别推崇的重要观念,也是晚唐、五代、宋初敦煌人们普遍奉行的观念。佛教有报四恩之说,何谓"四恩"?S.779《诸经要略文》有一条明晰的解说:"四恩者,一父母恩,能生己身,得有今生;二师僧恩,生我法身,以法施我;三国王恩,救我课没,水土草木,常以施我;四檀越恩,供给依食,济我身命。"表明报四恩的观念在当时敦煌人们的思想中十分明确,其中报君恩的观念尤受推崇。S.3879抄有二篇十世纪敦煌僧统通知举办法会的帖,一为《乾祐四年(951)四月四日应管内外都僧统为常例转念限应有僧尼准时云集帖》,一为《为释迦降诞大会念经僧尼于报恩寺云集帖》,二篇帖中都特别强调说明举办法会的目的,前者谓:"一则功德圆满,共报佛恩,二乃

① 《大正藏》第44册,第636c页。
② 《大正藏》第46册,第98b页。
③ 参见《敦煌愿文集》,第478页。

□(荐)国资君,廓□(清)河陇”,后者谓:“一则是为报佛恩,二乃荐国资君。”[①]可知敦煌当时举办法会时明确将为地方君主祈福以报君恩作为其主要目的之一。S.3929抄有十世纪时敦煌节度押衙知画行都料董保德与众人建窟发愿文两篇,其中都说明建窟的目的,前文谓:“君王之恩隆须报,信心之敬重要酬”,后文谓:“先思仰报之于君恩,仍祈酬于答施”[②],表明当时敦煌人们在造窟时也是将报君恩作为其主要目的之一。由此我们便可明白,当时敦煌各阶层人们在佛事活动中为地方长官祈福,在石窟甬道壁上绘制地方长官供养像,其实都是在佛教报君恩观念的指导下自觉自愿的行为。

其次,这种现象与当时敦煌独特的社会历史背景具有密切的关系。本来在佛教石窟中绘制地方官员的供养像,在佛教法事、功德活动中为地方官员祈福,不独敦煌为然,在唐宋时期全国其他地区都是普遍的现象。但像敦煌这样不仅在长官家族、其他人员创建或重修的洞窟甬道壁这样显要的位置大量绘制地方长官及其家人的供养像,而且大量绘制极度夸张的供养人巨幅画像,这在其他地方的石窟中的确是很少见的,显示出敦煌石窟与众不同的特色,这是与敦煌地方在晚唐、五代、宋代不同于内地的独特社会历史背景分不开的。

荣新江先生曾指出:“归义军在唐朝是一个边远的藩镇,五代、宋初则成为实际的外邦,这是归义军在中国历史上的特性之一。”[③]晚唐以后,敦煌张氏归义军逐渐成为一个不受中原王朝节制的独立的藩镇。唐朝灭亡后张氏归义军的末代节度使张承奉还一度自立为金山国,自称“金山白衣天子”。到五代、宋代曹氏归义军时期,虽然奉中原王朝正朔,但其实是独立王国。曹氏归义军历任节度往往自我封官、自高官品,甚至往往自称王号。如曹氏第一任节度使曹议金即自称“大王”、“托西大王”,敦煌人们则称其为“曹王”、“曹大王”、“谯王”。第四任节度使曹元忠则称“大王”、“托西大王”、“敦煌王”、“西平王”。第六任节度使曹延禄则称“大王”、“敦煌王”、“西平王”[④]。由于位居天高皇帝远的边鄙之地,又处于中原王朝多故、改朝换代频仍的特殊历史时期,晚唐、五代、宋初敦煌地方长官逐渐演化为独立王国的土皇帝,其势力和欲望日渐无限膨胀,于是在他们营造的功德窟甬道壁上绘制大批家族成员的超身巨像。敦煌其他民众则在日渐强化的尊君、忠君的封建道德观念和佛教报君恩观念的相互激荡下,也在其创建或重修的功德窟甬道壁上绘制地方长官及其家人供养像。其结果是在表现礼佛供养功德的同时,更加突显了地方长官及其家族的权势声威,宗教信仰活动中逐渐掺杂了更多的世俗意念。这正是晚唐、五代、宋初敦煌石窟艺术日渐中国化、世俗化的一个突出表征。

---

① 参见唐耕耦、陆宏基编《敦煌社会经济文献真迹释录》四,全国图书馆文献缩微复制中心,1990年,第151—153页。
② 参见《敦煌愿文集》,第389—391页。
③ 荣新江《归义军史研究——唐宋时代敦煌历史考索》“前言”,上海古籍出版社,1996年,第2页。
④ 详参荣新江《归义军史研究——唐宋时代敦煌历史考索》第二章“归义军历任节度使的卒立世系与称号”,第60—147页。

关于“敛发”与“散发”

——论少数民族风俗对丧礼影响之一例

吴丽娱

（中国社会科学院历史研究所）

宋朝皇帝的丧礼中出现了一种特殊的仪式，此即所谓“散发”之仪。《宋史·礼志》载“至道三年三月二十九日，太宗崩于万岁殿。真宗散发号擗，奉遗诏即位于殿之东楹”。与此同时又载：

> 有司定散发之礼，皇帝皇后、诸王、公主、县主、诸王夫人、六宫内人并左被发，皇太后全被发”。①

《宋会要辑稿·礼》记有司定此仪在次日即三月三十日②，由于与其时服用并奏，可见始崩即须如此。又注曰：“初，有司定散发之礼，言皇帝当听政，更不散发。帝曰：‘岂居父之丧不尽礼乎？朕已散发矣。’”是不待此礼之定真宗早已自动散发。先皇初崩之际，其妻、子、媳，即包括帝、后及家人宫眷已行散发，且有左被发和全被发之别，说明散发是家内之人的重丧之表，是父（母）亲初丧之际所必行的“尽礼”之举。

这个行为举止似乎很怪异的散发之仪，首先被陈戍国先生注意到，并提出：“此种礼仪为赵宋首创，旷古之作也。”③但散发之礼是否真是赵宋首创？这一点却值得深究。晚唐五代时期的敦煌《新集书仪》（P.3691）中就提到：“凡孝子三日未成服，重孝散发匐地，有吊孝不起，亦无吊答之语。”④意思是没有成服之前，孝子是要散发表示哀苦的。而《开元礼》卷一三八《初终》条在描述病重和始死的“有疾，丈夫妇人各斋于正寝北墉下，东首。养者男子妇人皆朝服，斋，亲饮药，子先尝之。彻乐，清扫内外，分祷所祀。疾困，去故衣，加新衣。侍者四人坐持手足，遗言则书之，属纩以候绝气。气绝，废床，寝于地。（以上注文略）”之下，更有：

> 男子易以白布衣，被发徒跣；妇人青缣衣，被发不徒跣。女子子亦然。齐衰以下，丈夫素冠，妇人去首饰，内外皆素服。

---

① 《宋史》卷一二二《礼志》二五《山陵》，中华书局，1985年，第2850页。

② 《宋会要辑稿·礼》二九之七，中华书局，1957年，第1067页。

③ 陈戍国《中国礼制史·宋辽金夏卷》，湖南教育出版社，2001年，第88—89页。

④ 《法藏西域敦煌文献》第26册，上海古籍出版社，2002年，第322页。

徒跣即赤足，被发即披发、散发。须知这里的丧仪都是按"子为父(母)"或者说斩衰、齐衰三年规定的。《开元礼》此条在"女子子亦然"下有注文曰："父为长子，及为人后者为其本生父母，皆素冠不徒跣。女子子嫁者髽，六品以下内外皆着素服，妻妾皆被发徒跣。女子子不徒跣，出嫁者髽。出后人者为本生父母素服，不徒跣(下略)。"意思是只有亲子(已为人后者除外)和在室未嫁女为父母、妻妾为夫才有"被发"或"被发徒跣"。所以披发、散发显然是比"素冠"(男)或是"髽"(女)要重，且亲属关系更近更直接，目的是为了表示悲痛至极。从《开元礼》来看，子女为父母、妻妾为夫行丧礼，已然是"被发"，丧礼的披发、散发显然并不是宋朝皇帝的"旷古之作"。

那么丧礼散发由何而来？注意到《开元礼·初终》的大部内容基本是依照《仪礼·既夕》与《礼记》之《曲礼下》、《丧大记》的①，散发是否也来自古礼呢？搞清这一问题，先要读读《大唐开元礼》在《三品以上丧》(《四品五品丧》同)之一"小敛"后的"敛发"一仪：

> 男子敛发，衰(衺)巾帕头，女子敛发而髽。主人以下立哭于尸东，西面南上；主妇以下立哭于尸西，东面南上；祖父母以下仍哭于位，各如初(以下略)。②

小敛是在丧之次日，为死者加衣衾的仪式，也可以认为是在经过最初的遗体整理后，面向家族内外和公众正式行丧礼和祭奠的开始。"敛发"在此之下，意为丧主和亲属束发准备祭奠，此时尚未成服而发式头冠已略有改变。所说衺巾之衺同邪(通斜)，意为不正③，而"敛发"亦古礼。《仪礼·丧服》："布总、箭笄、髽，衰三年。"郑玄注曰："此妻妾女子子丧服之异于男子者。总，束发谓之总者。既束其本，又总其末。箭笄，篠竹也。髽，露紒也，犹男子之括发。斩衰，括发以麻，则髽亦用麻也。以麻者，自项而前，交于额上，却绕紒，如着幓头焉。《小记》曰：男子冠而妇人笄，男子免而妇人髽。"④其中括发即是男子的束发方式。《礼记·檀弓上》："主人既小敛，袒，括发。"《檀弓下》说"袒，括发，去饰之甚也"，意思是原来的头饰都要去掉，只用麻结系头发。《仪礼·士丧》也谓"主人髻发"。贾公彦疏解释说："髻发者，去笄纚而紒。"⑤

按笄纚皆束发之物，笄为发簪，纚是包发的帛；紒为结发，意同于髻，而髽则为妇女所梳丧髻。《通典》卷八五有"既小敛敛发服变"一目，引周制："既小敛，主人敛发，袒；众主人绕于东房。"下注曰："始死，将斩缞者，笄纚，将齐缞者素冠。今至小敛变，又将初丧服。敛发者，

---

① 参见《仪礼注疏》卷四〇，《礼记正义》卷五、卷四四，《十三经注疏》本，中华书局，1980年，第1157—1158页、1268、1571页。

② 《大唐开元礼》卷一三八《三品以上丧》之一，民族出版社，2000年，第660页。

③ 见《周礼·天官·宫正》"去其淫怠与其奇衺之民"，注："奇衺，谲觚非常。"《周礼注疏》卷三，《十三经注疏》本，中华书局，1980年，1980年，第657页。陆德明《经典释文》卷八《周礼音义》下："衺，亦作邪。"中华书局，1983年，第109页。

④ 《仪礼注疏》卷二九，第1101页。

⑤ 分见《礼记正义》卷七《檀弓上》，卷九《檀弓下》；《仪礼注疏》卷三六《士丧》，第1285、1301、1136页。

去笄纚而纷。众主人绕者，齐缞将袒，以绕代冠(下略)。"又于"妇人髽于室"下注曰："始死，妇人将斩缞者，去笄而纚。将齐缞者，骨笄而纚，今言髽者，亦去笄纚而纷也。齐缞以上至笄犹髽。髽之异于敛发者，既去纚，而以发为大纷。如今妇人露纷其象也。""以绕代冠"的"绕"字，意思也是用布巾包头，所以男子的"括发以麻"的"髻发"和妇女的"髽"大致都是不用头饰而仅用麻束发，男子还要用巾包头。《通典》称"大唐之制"，唯将男子敛发的"衺(衺)巾帕头"写作"布巾帕头"，说明"余如《开元礼》"，也就是都与《开元礼》的规定一样了。

关于初丧发式的"笄纚"之说亦见《通典》卷八四《始死服变》载郑玄云："子为父斩缞，始死，笄纚如故。既袭三称(即完成小敛为死者加衣仪式)，衣十五升布深衣，徒跣，交手哭。"其注释有"后汉时，遭丧者衺巾帕头，即笄纚之存象也。"[①]由是可见原来《开元礼》的敛发是古礼与汉制的结合。而从《仪礼》郑注，可以认为初丧时还是要用"笄纚"来固定，到小敛时才有括发或敛发的变化。基本上"子为父(母)"、"妻妾为夫"都是这样，只是男女的束发形式有不同而已。

但是"诸侯为天子"或者"臣为君"看来有所不同。《通典·始死服变》接上续言："诸侯为天子，父为长子，不徒跣，为次于内，不歠粥。臣为君，不笄纚，不徒跣，余与为父同。"同书卷八一《诸侯及公卿大夫为天子服议》也称：

> 汉戴德《丧服变除》云："臣为君，笄纚，不徒跣，始死，深衣素冠，其余与子为父同。"郑玄《变除》云："臣为君，不笄纚，不徒跣。"

这里戴德和郑玄解释不同。两者有去笄纚与不去的区别。但即使如郑玄所说，也不意味着就要散发，上引贾公彦说"髻发者，去笄纚而纷者"，就是说不用笄纚也要梳成髻，只是不带原来的装饰罢了。而且从"不笄纚、不徒跣"来看，"臣对君"比"子对父"要讲究一些仪容，关系也略远，不大可能是用披头散发来表达悲情。

或根据《开元礼》被发和敛发分置于初终和小敛之下，会提出这是丧礼不同时间的发式，散发在初死时，表示万分悲痛，而到小敛时即束发准备祭奠，符合人情，且两者似乎并不矛盾。宋朝皇帝的丧礼看得出也是如此，据《宋会要辑稿》载太宗丧礼成服日嗣皇帝即服布斜巾和首绖，真宗丧礼成服嗣皇帝服粗布头冠、斜布首绖、布帽等[②]，其中布斜巾或斜布首绖与《开元礼》"敛丧"的规定似乎很一致。但人情并不就等于礼经的规定。按上述古礼和礼家的解释，既然始死尚要"笄纚如故"，小敛后才"去笄纚而纷"，所以无论始死还是小敛，都是不散发的。

---

① 按其说又见《礼记正义》卷五六《问丧》郑玄注："亲始死，去冠。二日乃去笄纚，括发也。今时始丧者邪巾貊头，笄纚之存象也。"第1656页。

② 《宋会要辑稿·礼》二九之七、二九之一七至一八，第1067、1072页。

然而关于这一点似乎也有不同的说法。《礼记·丧大记》关于小敛后有“主人袒,说髦,括发以麻”。郑玄解释说:“士既殡,说髦此云小敛,盖諸侯礼也。”孔颖达疏曰:“说髦者,髦,幼时剪发为之,至年长则垂着两边。明人子事亲恒有孺子之义也。若父死说左髦,母死说右髦。二亲并死则并说之,亲没不髦是也。今小敛竟,丧事已成,故说之也。案郑注士既殡,说髦;今小敛而说者,人君礼也。括发以麻者,以,用也。人君小敛说髦竟,而男子括发,括发用麻也。士小敛后亦括发,但未说髦耳。”[①]髦指头发,“说”也作税,意为释放、解脱。因此“说髦”的意思就是散发,而且父左母右,与上文宋帝后宫人“左被发”一致,所以宋朝的“被发”看来也有古礼的依据。

有矛盾的是,郑玄解释此礼士人在殡礼后都要行,孔颖达却说只是人君礼。而且是小敛以后,是小敛“说髦”完毕,男子继之再以麻括发,即用麻绳结发,不是就此披头散发。而且士人小敛以后也没有“说髦”。这与《开元礼》及宋代皇帝将“散发”用于父母初崩不一样,与《开元礼》“被发”用于一般官员更不一样。

因此《开元礼》的不同,只能证明《开元礼》已经对古礼作了修改。非常有意思的是,检索《通典》所载《大唐元陵仪注》各节,发现并没有“敛发”之仪。《大唐元陵仪注》是德宗即位之际礼仪使颜真卿为代宗丧礼仪式而作,此书的特点是跟随《开元礼》仪目亦步亦趋,其中能反映古礼原则者尤无遗落。但是也有例外,“敛发”便是其中之一。那么颜真卿为何放弃“敛发”?难道他发现“敛发”与“散发”有矛盾,还是由于“臣为君”与一般的斩衰多少有别呢?不过他如果刻意回避此条,就说明古礼的规定已经与现实有出入。“散发”被作为正式的皇帝丧礼仪节虽然是在北宋,但唐朝皇帝的初丧恐怕已与古礼的“笄纚”或“敛发”差距不小,而按照孔颖达的说法是“今(唐朝)人君”已有“说髦”之仪。《开元礼》“初终”一仪中“被发徒跣”的出现,使我们有理由怀疑唐朝实际生活中未必没有散发,至少民间丧仪中“被发徒跣”早已有之。

既然如此,再回到原来的问题上来。“散发”之仪如果不是初丧之礼,那么《开元礼》为什么会作如是修改?宋代皇帝又为什么会行此仪?我认为讨论这一点,似乎还不应仅仅纠缠于礼经,如果结合实际生活和历史发展的情况,就不难看到来自其他方面的原因和影响。

检索史料,发现汉代和两晋南朝,散发与被(披)发从来都不被当作生活中应有的正常举止,而常常代表一种狼狈惊走或畏惧之状。如《汉书·王嘉传》说百姓因皇帝“奢僭放纵,变乱阴阳,灾异众多”而受到惊扰,“被发徒跣而走。”[②]《后汉书·伏皇后纪》说曹操逼献帝废后,使御史大夫郗虑和尚书令华歆入宫收后,后“被发徒跣行泣”与献帝诀[③]。同书《刘盆子传》言其被赤眉军所立,“被发徒跣,敝衣赭汗,见众拜,恐畏欲啼。”[④]

---

① 《礼记注疏》卷四四,第1573页。

② 《汉书》卷八六《何武王嘉师丹传》,中华书局,1962年,第3496页。

③ 《后汉书》卷一〇下《皇后纪》下,中华书局,1965年,第453-454页。

④ 《后汉书》卷一一《刘玄刘盆子列传》,第480页。

而“被发”也常常是旷放不羁之士有意所为。如箕子“乃被发详狂而为奴”[①]。《后汉书》卷五三《申屠蟠传》载其同郡黄忠致书言隐士不遇“则裸身大笑,被发狂歌”[②]。《世说新语》有“王平子、胡毋彦国诸人皆以任放为达,或有裸体者”一条,注引王隐《晋书》曰:“魏末阮籍,嗜酒荒放,露头散发,裸袒箕踞。其后贵游子弟阮瞻、王澄、谢鲲、胡毋辅之之徒,皆祖述于籍,谓得大道之本。故去巾帻,脱衣服,露丑恶,同禽兽。甚者名之为通,次者名之为达也。”[③]又一条关于谢鲲,注引邓粲《晋纪》曰:“鲲与王澄之徒,慕竹林诸人,散首披发,裸袒箕踞,谓之八达。”[④]虽然个别丧礼亦见到被发,但显然皆非常态。如《晋书》言王忱“性任达不拘,末年尤嗜酒,一饮连月不醒,或裸体而游,每叹三日不饮,便觉形神不相亲。妇父尝有惨,忱乘醉吊之。妇父恸哭,忱与宾客十许人,连臂被发裸身而入,绕之三匝而出。其所行多此类”[⑤]。至于阮籍母去世,裴楷来吊唁而“阮方醉,散发坐床,箕踞不哭”[⑥],更被视为不近情理。

因此被发在两晋南朝从来不被视为汉族习俗,更不被当作丧葬礼仪来实施。但是在北朝的少数民族则不同。少数民族历来被以“被发左衽”形容之。据说平王东迁洛邑,周大夫“辛有适伊川,见被发而祭于野者,曰:‘不及百年,此其戎乎!其礼先亡矣。’”[⑦]可见“被发”早就是戎的形象和代名。《晋书》卷五二《华谭传》载其策有“虽复被发之乡、徒跣之国,皆习章甫而入朝,要衣裳以磬折”语,此“被发之乡、徒跣之国”亦指少数民族。前燕慕容儁自称“吾本幽漠射猎之乡,被发左衽之俗”[⑧],秃发利鹿孤自称河西王,其将输勿仑亦言“昔我先君肇自幽朔,被发左衽,无冠冕之仪”[⑨]。被发既是胡俗,所以《宋书·五行志》有曰:“晋惠帝元康中,贵游子弟相与为散发倮身之饮,对弄婢妾。逆之者伤好,非之者负讥。希世之士,耻不与焉。盖胡、翟侵中国之萌也,岂徒伊川之民,一被发而祭者乎!”[⑩]而这一观点也与晋朝虞预“其论阮籍裸袒,比之伊川被发,所以胡虏遍于中国,以为过衰周之时”相呼应[⑪],可见“被发”作为胡俗本是被中原人很看不上的。

与被发、散发有关,我们还看到少数民族“截发”或“翦(剪)发”的记载。古人常言身体发肤,受之父母,不敢毁伤,所以“截发”或“剪发”在汉族很少发生,但在少数民族则是常态,且不止于北方。史记卷四三《赵世家》记赵武灵王谓公子成曰:“夫剪发文身,错臂左衽,瓯越之民也。”《晋书》卷九七《四夷传》称龟兹国“男女皆剪发垂项”,焉耆国“其俗丈夫剪发”。《南齐

---

① 《史记》卷三八《宋微子世家》,中华书局,1959年,第1609页。
② 《后汉书》卷五三《周黄徐姜申屠列传》,第1753页。
③ 余嘉锡《世说新语笺疏》卷上之上《德行》第一,中华书局,1983年,第24页。
④ 《世说新语笺疏》卷中之下《品藻》第九,513—514页。
⑤ 《晋书》卷七五《王忱传》,中华书局,1974年,第1973页。
⑥ 《世说新语笺疏》卷下之上《任诞》第二十三,第734页。
⑦ 杨伯峻《春秋左传注》僖公二十二年传,中华书局,1981年,第393—394页。
⑧ 《晋书》卷一一〇《载记》一〇《慕容儁传》,第2834页。
⑨ 《晋书》卷一二六《载记》二六《秃发利鹿孤传》,第3145页。
⑩ 《宋书》卷三〇《五行志》一,中华书局,1974年,第883页。
⑪ 《晋书》卷八二《虞预传》,第2147页。

书》载顾欢著《夷夏论》有曰:“是以端委搢绅,诸华之容;剪发旷衣,群夷之服。”[①]《魏书·西域传》说悦般国在乌孙西北,“俗剪发齐眉,以醍醐涂之。”波斯国“其俗,丈夫剪发戴白皮帽”。作为大月氏或高车别种的嚈哒国,“衣服类加以缨络,头皆剪发。”康国“丈夫剪发、锦袍”。都是言其一般生活常态。[②]

以上习俗在西安出土的北周粟特人安伽墓中也有反映,发掘者注意到墓中石刻图案出现的人物,依其体貌特征,可分为三种,一为剪发人物,共出现88例,占画中人数的76%,可分为戴帽不戴帽两种类型;二为披发人物,共出现14例,占12.17%,披发的人长发垂至肩以下,直发,发中分。三为挽髻人物,出现11例,只占画面人物的9.57% ,人物似乎多为女性,有的身着男装[③]。总之剪发、披发占到总数的近90%,由此可见一斑。

而史料记载专门为丧礼的剪发、截发在异方之俗也有之,如《隋书》载林邑国,人死“以函盛尸”[④],送之于海或江边“积薪焚之”,余骨以罂沉于水,“男女皆截发,随丧至水次,尽哀而止,归则不哭”。周达观《真腊风土记》载真腊:“父母死,别无服制,男子则髡其发,女子则于囟门剪发如钱大,以此为孝耳。”[⑤]《旧唐书·吐蕃传》记其俗“居父母丧,截发,青黛涂面,衣服皆黑,既葬即吉”[⑥]。《资治通鉴》记太宗丧,“四夷之人入仕于朝及来朝贡者数百人,闻丧皆恸哭,剪发、剺面、割耳,流血洒地。”[⑦]雷闻曾撰文讨论过其中的“剺面割耳”,这种剺面割耳的壮举可见新疆克孜尔和敦煌石窟中的佛涅槃图[⑧]。但从这里看,其中还有“剪发”。剪发或云截发与剺面割耳一起,行为显得更加慷慨激昂。截发割耳又常常是一种自誓的行为,如郑善果母为了表示不再嫁,“宁当割耳截发以明素心”;韩觊从军战没,其妻“昼夜涕泣,截发自誓”,父遂不夺其志[⑨],此或也受蕃俗影响。

丧事中的“被发徒跣”也首见于北方少数族的统治者。《晋书》卷一二四《慕容熙载记》记其皇后苻氏死,“号苻氏墓曰徽平陵。熙被发徒跣,步从苻氏丧。”《魏书》载文明太后兄冯熙“事(养母)魏母孝谨,如事所生。魏母卒,乃散发徒跣,水浆不入口三日”[⑩]。北齐文宣帝高洋残杀所幸薛嫔,但又“载尸以出,被发步哭而随之”[⑪],慕容熙和高洋均为鲜卑贵族,说明鲜卑贵族是行此仪的,虽然他们的“被发徒跣”并非是为了父母,因此丧葬被发或称散发从记载看

---

① 《南齐书》卷五四《顾欢传》,中华书局,1972年,第931页。
② 《魏书》卷一〇二《西域传》,中华书局,1974年,第2268—2281页。
③ 陕西省考古研究所编著《西安北周安伽墓》,文物出版社,2003年,第65—68页。
④ 《隋书》卷八二《南蛮传》,中华书局,1973年,第1832页。
⑤ 夏鼐《真腊风土记校注》一六《死亡》,中华书局,2000年,第134页。
⑥ 《旧唐书》卷一九六上《吐蕃传》上,中华书局,1975年,第5220页。
⑦ 《资治通鉴》卷一九九贞观二十三年,中华书局,1956年,第6268页。
⑧ 雷闻《割耳剺面与刺心剖腹——从敦煌158窟北壁涅槃变王子举哀图说起》,《中国典籍与文化》2003年4期,第95—104页。
⑨ 见《隋书》卷八〇《列女传》,第1804、1806页。
⑩ 《魏书》卷八三上《外戚上·冯熙传》,第1819页。
⑪ 《北史》卷七《齐本纪》中,中华书局,1974年,第261—262页。

是来自北方的少数族。

如果截发、剪发还可以看作是少数民族特有之俗，那么见到的散发或披发行丧却已不止于北朝大族而扩展至一般的人民，冯熙事说明父母丧"被发"在北朝已经是表现尽孝的举止。至唐朝其例渐多，且如《开元礼·初终》所说，应是亲子女所行。贞观大臣李纲死，其所赡周齐王宪女"被发号哭，如丧所生焉"[①]。《太平广记》卷二四〇《程伯献》一条（出《谈宾录》）有曰：

> 唐将军高力士特承玄宗恩宠，遭父丧，左金吾大将军程伯献、少府监冯绍正二人，直就其丧前被发而哭，甚于己亲。朝野闻之，不胜其笑。[②]

按程伯献此举虽被视为谄媚，但据《旧唐书》卷一八四《高力士传》，其所以"于灵筵散发，具缞绖，受宾吊答"，乃由"与力士结为兄弟"，也就是将自己等同死者的亲生儿子了，所以才遭到耻笑。《唐代墓志汇编》载明州刺史韦埙夫人亡，"亲与不亲皆为惊泣，儿女等被发叫诉，请志于墓。"[③]这也正是 P.3691《新集书仪》言父母初丧之际"重孝散发匍地"的基础。

与此同时，"被发徒跣"也被当成坟前守丧的惯常举止。《隋书·孝义传》记汲郡人徐孝肃，"母终，孝肃茹蔬饮水，盛冬单缞，毁瘠骨立。祖父母、父母墓皆负土成坟，庐于墓所四十余载，被发徒跣，遂以身终。"[④]唐孝女王和子，"闻父兄殁于边上，被发徒跣缞裳，独往泾州行丐，取父兄之丧，归徐营葬，手植松柏，剪发坏形，庐于墓所。"[⑤]五代常贞，"陈州项城人。葬父母后庐于墓侧，披发跣足一十三年。"[⑥]可见"被发徒跣"不仅是表达悲痛的一种方式，也如宋真宗所说，是居父丧"尽礼"的表现。

而被发与庐墓一起也常常被朝廷旌表。《册府元龟》载贞观十五年十一月"赐孝女夏侯碎金布帛二十段，粟十石，仍标其门闾"，就是因其事后母至孝，且因"父亡，号哭之声，朝夕不绝；哀毁之至，殆不胜丧。寒不衣絮，被发徒跣，负土成坟，庐于墓侧，至是已历五年，日一食而止"[⑦]。《全唐文》载贞元五年二月《旌张孝子牒》，称礼部奏，得浙西观察使和本县申，润州句容县人张常洧，"建中四年七月丁父忧，其年十月，便被发徒跣，庐于墓侧，哀毁过礼，号恸将绝"，以致墓上有芝草生出，请求旌表[⑧]。《册府元龟》还载大历七年(772)七月，"镇州上言，

---

① 《旧唐书》卷六二《李纲传》，第 2377 页。

② 《太平广记》卷二四〇《程伯献》，中华书局，1961 年，第 1855 页。

③ 《唐代墓志汇编》会昌〇四八《大唐故明州刺史御史中丞韦公夫人太原温氏之墓志》，上海古籍出版社，1992 年，第 2246 页。

④ 《隋书》卷七二《孝义·徐孝肃传》，第 1671 页。

⑤ 《旧唐书》卷一九三《列女传》，第 5151—5152 页。

⑥ 《册府元龟》卷七五六《总录部·孝》六，中华书局，1960 年，第 9000 页。

⑦ 《册府元龟》卷一三八《帝王部·旌表》二，第 1672 页。

⑧ 《全唐文》卷九八六阙名《旌张孝子牒》，中华书局，1983 年，第 10198 页。

鼓城县人陈屺,居父丧被发庐于墓侧,不掩墓门,哀毁过礼,望旌表门闾,许之。"大和六年(832)十月,"山南东道观察使奏,郢州长寿县竟陵乡村山孝子史儁,年齿尚幼,母亡,庐墓被发,泣血誓志终身。诏表其门闾。"①

不仅有被发或散发守孝,亦看到有"辫发"庐墓。如《册府元龟》卷一四〇《帝王部·旌表》四长兴元年(930)十二月己未条载,"沧州乾符县人张建立,乾宁五年(898)割股治母病。母卒,割心沥血祭,辫发跣足,庐于墓所三十年。敕旨以其乡为孝友乡、和顺里。"同书卷七五六《总录部·孝》:"宗修巳(己?),济州金乡人。父母亡,葬送后辫发跣足,一夕截指祭奠,庐于墓所,立碣书佛经。"

按这里的宗修巳和上文所说常贞都在同书《旌表》四广顺三年(953)五月条出现,只是宗修巳(己?)被写成索修巳(己?)。条载户部言二人"皆散发跣足守坟,本州以闻。户部以赦书节文,孝子义夫所宜旌表,以厚时风,敕宜依令文施行",则辫发又被说成散发。

按辫发亦称编发,原也用来形容少数民族。北魏宣武帝时张彝上表,有"海东杂种之渠,衡南异服之帅,沙西毡头之戎,汉北辫发之虏,重译纳贡,请吏称藩"语②,隋炀帝诏书亦称"驾毳乘风,历代所弗至;辫发左衽,声教所罕及,莫不厥角关塞,顿颡阙庭"③。"辫发"或者"辫发左衽"与被发一样是指少数民族或蛮夷之国。见于史载《后汉书》卷一一六《南蛮传》称西南夷有辫发,《晋书》卷九七《四夷传》载吐谷浑有辫发,《册府元龟·外臣部》所载肃慎、百济、新罗、靺鞨、悉立、于阗、太平、白兰、高昌、康国、女国、芮国、昆弥等也无不有辫发或编发之俗。可见辫发与散发、剪发意皆同指。但值得注意的是,上述被发行丧或辫法庐墓已非指少数民族,甚至亦不限于北方,而至少已经遍及于中原的镇州、济州、郢州、陈州、润州等,成为一种常见的丧礼之俗,所以宋代皇帝将散发之礼定为"国恤"之仪是不奇怪的。

由是也可以知道,《开元礼·初终》之条关于丧礼之被发由来有渐,《开元礼》不过是将此"近代之制"与古礼融合了。但《开元礼·初终》为何会收入"被发"呢?推测一是由于《开元礼》的制作折衷《贞观》、《显庆》二礼,其中的内容不少是吸收南北朝旧制,而修礼大臣或许没有考证其中的异同就照单全收了。当然也有可能是"改撰"古礼的结果。"被发"虽然最初是行之自然,但比之上古的笄缅、髽发显然更能表达孝子"五情糜溃"、"荼毒难居"的心情④,且与"徒跣"、衰绖也更为配套和一致化,故能够为儒家丧礼所接受。由此言之,笔者怀疑它在北朝时已经制度化了,而《开元礼》有此无疑也与隋及唐初礼典上承北朝制度有关。《隋书》卷八《礼仪志》三说牛弘曾批评南朝礼仪,以为"制礼作乐,事归元首,江南王俭,偏隅一臣,私

① 参见《册府元龟》卷一三九、一四〇《帝王部·旌表》三、四,第1683、1695页。史儁,同书卷七五六《总录部·孝》六作"史携",第8998页。

② 《魏书》卷六四《张彝传》,第1429页。

③ 《隋书》卷三《炀帝纪》上大业元年六月丁亥条,第69页。

④ 语出敦煌P.3442杜友晋《吉凶书仪》"父母丧告答祖父母书"、"父母丧告答兄弟姊妹书等",录文见赵和平《敦煌写本书仪研究》,新文丰出版公司,1993年,第196—198页。

撰仪注，多违古法”。所以他主持撰作的《开皇礼》“悉用《东齐仪注》以为准，亦微采王俭礼”。因此“被发”很可能是《开皇礼》吸收北魏、北齐礼的内容，经由贞观、显庆礼被延续了。

必须明确的是，《开元礼》吸收此仪不仅与儒家之古礼相糅合，而且仍只用于初丧之际的孝子对父母，并不用于臣为君。即使到了宋代制定散发之仪，看得出仍然行于帝后宫眷，而没有规定大臣也要散发，所以散发仍是被作为家内之仪看待的。不过，散发既然被皇帝丧礼所规定，也说明已正式纳入国礼，可以说是皇帝私礼入国礼的一个表现。当然关于这一点，已经是另当别论的一个话题了。

敦煌土地庙发现的《诗经注》残卷

——读《王重民向达所摄敦煌西域文献照片合集》札记之一

王　素

（故宫博物院研究室）

1944年8月30日，敦煌艺术研究所修建宿舍，在莫高窟中寺后园土地庙残塑像体内发现一批写本。很快，由所长常书鸿先生主持，向达、夏鼐、阎文儒三先生监验，苏莹辉等先生记录，对这批敦煌遗书进行了清点，结果是：共计66种，另有碎片33块。同年9月1日，完成了"检验报告"①；不久，又进行了介绍，还公布了目录②。这些已为人所熟知，无须多说③。本文所要谈的《诗经注》残卷，即属这批遗书中之一种。

关于这件《诗经注》残卷，学术界研究者不多，从目前了解的情况看，似乎只有苏莹辉先生。苏先生至少有四篇文章对该残卷进行过研究④。此外，关于该残卷的图版，在2008年以前，似乎也仅前揭苏先生的文章进行过刊布。其他研究者谈到该残卷，多是根据苏先生的研究成果。本来，苏先生作为敦煌土地庙遗书的最早发现者和记录者，最早对这批遗书中的《诗经注》残卷进行研究，是一件非常正常的事。问题在于，为什么只有苏先生对该残卷进行过研究？这就需要从学术史的角度，追查该残卷的去向。

我们现在能够见到的最早的原敦煌艺术研究所藏敦煌遗书目录（并非仅土地庙遗书目录），是1977年发表的由刘忠贵、施萍婷二先生编的《敦煌文物研究所藏敦煌遗书目录》⑤。该目录关于土地庙遗书，有如下说明：

---

① 苏莹辉《国立敦煌艺术研究所于民国三十三年八月三十日发现藏经初步检验报告》，《敦煌学概要》，中华丛书编审委员会增订再版本，1981年，第259—260页。

② 苏莹辉《国立敦煌艺术研究所新发现北魏写经颠末记》，《西北日报》1944年12月1日；又《记本所新发见北魏写经（附目）》，原载国立西北图书馆编《西北文化周刊》第23、25期，1945年，其附目《国立敦煌艺术研究所中华民国三十三年八月发现藏经初次查检目录》，收入前揭《敦煌学概要》，第251—258页。

③ 另参王素《敦煌吐鲁番文献》（20世纪中国文物考古发现与研究丛书之一），文物出版社，2002年，第62—63页。

④ （1）《敦煌新出写本毛诗残页校后记》，《西北日报》1944年12月26日；（2）《敦煌新出写本毛诗孝经合考》，《东方杂志》第41卷第3号，1945年2月，第47—53页；（3）《关于本所新发现北魏写本毛诗残叶》，《西北日报》1945年6月26日；（4）《敦煌六朝写本〈毛诗注〉残叶斠记》，原载《孔孟学报》第3期，1962年4月，第267—270页，收入《敦煌论集》，台湾学生书局重印本，1983年，第297—300页。

⑤ 敦煌文物研究所资料室（刘忠贵、施娉婷）《敦煌文物研究所藏敦煌遗书目录》，《文物资料丛刊》第1辑，文物出版社，1977年，第54—67页。

1944 年在土地庙发现的写本，解放前曾经公布过目录（原注：见《西北文化》第 23、25 期），但错误甚多，这次重新编定。凡土地庙出土者，在篇名后面的括号内加一“土”字。

经排查，该目录第 0007—0072、0360、0366 号均为土地庙遗书，其中 0022 号分为 3 个小号，0056 号分为 4 个小号，则总数应有 71 件。这个数字与当初清点的数字是否吻合，这里无须追究，但其中没有本文所要谈的《诗经注》残卷，是可以肯定的。该目录也没有交代该残卷的去向，似乎存在一定程度上的疏略。

1997 年 12 月出版的由我与内子李方合编的《魏晋南北朝敦煌文献编年》，始交代了该残卷的去向。现将原文按原格式迻录如下：

六朝写本《毛诗郑笺·小雅》残卷四　公元 589 年前

纸质。前后缺，存 13 行。下残。墨书。1944 年 8 月敦煌莫高窟土地庙残塑像中发现

[藏]故官　[图]苏莹辉 B，图 58　[注]所存为卷十二《巧言》至《何人斯》。苏莹辉定为“六朝写本”。见苏莹辉 A，297～300、311～312 页；又 B，249～250 页。又：敦研初目，252 页。[①]

第一行“残卷四”的“四”，是同书所收《毛诗郑笺》残卷的序号，可以不用理会。其中“苏莹辉 A”代指前揭苏先生《敦煌论集》，“苏莹辉 B”代指前揭苏先生《敦煌学概要》，“敦研初目”代指前揭苏先生《国立敦煌艺术研究所中华民国三十三年八月发现藏经初次查检目录》。可以看出，这里关于该残卷的记录，基本上根据的都是苏先生的论著。只有收藏单位“故宫”，没有注明根据。我现在回想许久，也还是回想不起来根据。但当时肯定是有根据的。

1998 年 12 月出版的季羡林先生主编的《敦煌学大辞典》，收有沙知先生撰写的《土地庙遗书》词条，其中写道：

1944 年敦煌艺术研究所修建宿舍，于 8 月 30 日在中寺后园土地庙残塑体内发现一批写卷，初次验查目录共有六十六个号，包括分编两号（48、68）的二包三十二个碎片。1945 年西北图书馆编的《西北文化》第 23、25 期连载有苏莹辉所编土地庙遗书目录及文章。……苏编目录中的《诗经残卷》，1951 年在北京举办敦煌文物展览以后，转归故宫博物院保管。[②]

---

① 王素、李方《魏晋南北朝敦煌文献编年》第 435 号，台北新文丰出版公司，1997 年，第 277 页。

② 《敦煌学大辞典》，上海辞书出版社，1998 年，第 17 页。

其中所说"苏编目录中的《诗经残卷》,1951年在北京举办敦煌文物展览以后,转归故宫博物院保管",也没有注明根据。但我们知道,1951年,周恩来为了配合抗美援朝运动中的爱国主义教育,指示要在北京举办一次大型的敦煌文物展览。是年4月,敦煌方面筹备就绪;8月,敦煌文物展览正式在北京故宫午门楼上展出。周恩来曾亲自前来观展,故而轰动一时。在当时出版的《敦煌文物展览目录》中,第37号是《孝经》(原注:北魏和平二年,敦煌莫高窟),第38号即是《诗经》(原注:六朝,敦煌莫高窟)[①]。但在前揭《敦煌文物研究所藏敦煌遗书目录》中,只有"《孝经》残片"(0366号),没有《诗经》残卷,可以推测,此次展览之后,《孝经》残片回到了敦煌,而《诗经》残卷没有回到敦煌。那么,《诗经》残卷到哪儿去了呢?最合理的解释,似乎也只能是这件《诗经》残卷"转归故宫博物院保管"了。因此,该词条云云,是有一定根据的。

2006年9月出版的许建平先生的《敦煌经籍叙录》,中有《故宫本〈毛诗注(小雅巧言、何人斯)〉》条[②],也特别提到:

> 该卷原藏敦煌艺术研究所,1951年在北京举办敦煌文物展览以后,转归故宫博物院保管,至今未见公布。

原文在"转归故宫博物院保管"下有注,谓据"沙知'土地庙遗书'条,《敦煌学大辞典》,17页",可见沙知先生的词条影响之大。而"至今未见公布"云云,十分重要。这说明,1951年在北京举办敦煌文物展览,是该残卷的最后一次露面。此后,该残卷再也没有公开露面过了。

我于2006年1月,由中国文物研究所调到故宫博物院研究室。柴剑虹先生希望我能尽快将故宫博物院藏敦煌吐鲁番文献整理出版。于是,我领衔申报了一个名为"故宫博物院藏敦煌吐鲁番文献"的项目。这件《诗经注》残卷,当然属于该项目收录之列。然而,通过多方查找——也许我们查找的范围还不够大,也许这件残卷并没有转归故宫博物院保管——总之没有找到这件残卷。正在犯愁之际,发现新出《王重民向达所摄敦煌西域文献照片合集》收有向达先生拍摄的名为"敦煌土地庙出土文献《毛诗笺注》残卷"的图版[③],不禁喜出望外。虽然没有找到原件,但至少不用完全依赖苏莹辉先生论著所附图版,对这件残卷进行研究了。在此,我想附带谈谈自己对这件残卷的看法。

---

① 敦煌文物研究所《敦煌文物展览目录》,中央人民政府文化部文物局出版,1951年,第5—6页。

② 许建平《敦煌经籍叙录》,中华书局,2006年,第436—437页。

③ 国家图书馆善本特藏部编《王重民向达所摄敦煌西域文献照片合集》第30册,国家图书馆出版社,2008年,第11403页。按:这里特别强调该残卷为向达先生拍摄,不仅因为土地庙遗书发现时,向达先生本人就在场,还因为向达先生后来还曾专门撰文介绍过这批遗书,并提到过该《诗经注》残卷。参阅向达《国立敦煌艺术研究所发现六朝残经》,原载《国立北平图书馆季刊》第5卷第4期,1945年,收入《向达先生纪念论文集》,新疆人民出版社,1986年,第3—5页。

这件《诗经注》残卷，前后均缺，右下部亦稍残，凡存13行，起《小雅》的《巧言》第6章“彼何人斯？居河之麋”残注末句“谗人之所居也”，讫《何人斯》第3章“彼何人斯？胡逝我陈”的“我”字。正文大字，注文双行小字。书法隶味较重，应属南北朝早期作品。现将图版与释文迻录如下：



1　谗人之所居也。无□

2　既微且尰，尔勇□

3　犹将多，尔居徒几□

4　同心者之有徒也。

5　何人斯，周公刺暴公也。□

6　而谮苏公焉，故苏公作是诗而绝

7　之也。

8　彼何人斯？其心孔艰。何人斯，谓暴公也。言其心甚难知也。胡逝

9　我梁，不入我门？梁，门外之桥也。伊谁云从？维

10　暴之云。云，言也。谗言从谁口出乎？暴氏之所云也。二人从行，谁为

11　此祸？二人俱为卿士，相随而行。谁先为此祸？言在暴氏。胡逝我梁，不入

12　唁我？言中道而不与我言也。始者不如今，云不我

13　可！女始与我，不如今也。今乃更不可我也。彼何人斯？胡逝我

按：前揭许建平先生《敦煌经籍叙录》将这件《诗经注》残卷置于“存目”类，对其研究情况作了如下归纳：

> 苏莹辉是最早对该写卷进行研究的学者，他在1944年12月与1945年2月连续发表两篇论文《敦煌新出写本毛诗残页校后记》、《敦煌新出写本毛诗孝经合考》，据卷中注文有与《郑笺》相似者，亦有与《正义》所引王肃注相似者，疑其为《隋书·经籍志》所载南朝梁时郑玄、王肃合注本《毛诗》之残卷。1961年在《孔孟学报》第1期发表《从敦煌北魏写本论诗序真伪及孝经要义》一文，进一步论定写卷为王肃《毛诗注》残卷。关于该写卷之作者，至今别无异说，但苏氏之说其证据似不充分，今存疑，只以《毛诗注》题其端。

据此可知：(1)关于该残卷之研究，到目前为止，确实仅苏莹辉先生一人；(2)苏先生之研究，先后见解不同，先认为应是南朝梁时郑玄、王肃合注本《毛诗》残卷，后认为只是王肃《毛诗注》残卷；(3)许建平先生认为苏先生的先后见解，证据似乎都不充分，故仅作为佚名《毛诗注》“存目”。

此外，前揭《王重民向达所摄敦煌西域文献照片合集》定名为《毛诗笺注》残卷，既“笺”且“注”，与苏莹辉先生认为应是南朝梁时郑玄、王肃合注本《毛诗》残卷的见解似乎相同。

然而，我的看法与这些见解均不相同。为了便于说明问题，这里根据残卷所存注文，补足经文，分为七条进行比较。每条先经文，大字；再依次为毛(亨)传、郑(玄)笺、王(肃)注、残卷注文，无者则缺，均小字①。

(一)彼何人斯？居河之麋。毛传："水草交谓之麋。"郑笺："何人者，斥谗人也。贱而恶之，故曰何人。"残卷："……谗人之所居也。"

(二)为犹将多，尔居徒几何？郑笺："犹，谋。将，大也。女作谗佞之谋大多，女所与居之众几何人，素能然乎！"残卷："……同心者之有徒也。"

(三)何人斯，苏公刺暴公也。暴公为卿士，而谮苏公焉，故苏公作是诗以绝之。郑笺："暴也、苏也，皆畿内国名。"

(四)彼何人斯？其心孔艰。胡逝我梁，不入我门？郑笺："孔，甚。艰，难。逝，之也。梁，鱼梁也，在苏国之门外。彼何人乎？谓与暴公俱见于王者也。其持心甚难知，言其性坚固，似不妄也。暴公谮己之时，女与之乎？今过我国，何故近之我梁，而不入见我乎？疑其与之而未察，斥其姓名为大切，故言何人。"残卷一："何人斯，谓暴公也。言其心甚难知也。"残卷二："梁，门外之桥也。"

(五)伊谁云从？维暴之云。毛传："云，言也。"郑笺："谮我者，是言从谁生乎？乃暴公之所言也。由己情而本之，以解何人意。"残卷："云，言也。谗言从谁口出乎？暴氏之所云也。"

(六)二人从行，谁为此祸？胡逝我梁，不入唁我？郑笺："二人者，谓暴公与其侣也。女相随而行见王，谁作我是祸乎？时苏公以得谴让也。女即不为，何故近之我梁，而不入吊唁我乎？"王注："二人俱为王卿相，随而行。"残卷一："二人俱为卿士，相随而行。谁先为此祸？言在暴氏。"残卷二："言中道而不与我言也。"

(七)始者不如今，云不我可。郑笺："女始者于我甚厚，不如今日也。今日云我所行，有何不可者乎？何更于己薄也？"残卷："女始与我，不如今也。今乃更不可我也。"

第一、第二两条经文均两句。第一条接下来为毛传、郑笺，第二条接下来只有郑笺。残卷注文均前缺，第一条是否有毛传不明，两条现存末句与郑笺末句亦均不类。据此，至少可以排除此两条是郑笺的可能性。

第三条经文为《何人斯》的《诗序》。关于《诗序》的作者，《四库全书提要》中的《诗序提要》称“纷如聚讼”，今之学界亦无定论，这里可以不管。接下来为郑笺。残卷无注文。据此，也可以排除此条是郑笺的可能性。

第四条经文四句。接下来的郑笺和残卷注文值得注意者有二：(1)郑笺是经文四句，统

① 此处经、传、笺、注文字，残卷注文除外，主要根据《十三经注疏》整理委员会整理《十三经注疏·毛诗正义》，北京大学出版社，2000年，第887—890页。

一作笺；残卷是经文四句，每两句作一注。这说明残卷分章析句，与郑笺颇不相同。(2)毛传此前曾释“梁”为“鱼梁”。如《诗・邶风・谷风》“毋逝我梁”毛传：“梁，鱼梁。”故此处对“梁”不再有传。郑笺说“梁，鱼梁也”，系所谓“申明毛义”。残卷注文解释为“梁，门外之桥也”，与毛传、郑笺完全不同，也没有交待，郑笺固然可以不提，毛传竟然也不提，值得深思。

第五条经文两句。接下来的毛传、郑笺和残卷注文最值得注意者，是残卷注文“云，言也”，与毛传“云，言也”完全相同，却未标明是毛传，显然是自己的注文。我们知道：《毛诗》本因大、小毛公得名，所有《毛诗》的笺和注，都是围绕《毛诗》经文和大毛公(亨)的《诗诂训传》(即毛传)展开①。残卷无毛传，或者说不附毛传，仅此就可对其是否《毛诗》进行质疑。此外，残卷注文接着云云，与郑笺前句大意相同；但郑笺后句云云，残卷无此注文。这也说明残卷此条并非郑笺。

第六条经文四句。接下来的郑笺和残卷注文值得注意者有二：(1)郑笺也是经文四句，统一作笺；残卷也是经文四句，每两句作一注。这也说明残卷分章析句，与郑笺颇不相同。(2)王注云云，与残卷前一注文的前句基本相同。这是苏莹辉先生后认为残卷只是王肃《毛诗注》残卷的主要根据。但仅此并说明不了问题。因为我们知道：郑玄的《论语注》，与他之前的孔、包、周、马的《论语注》，不少完全相同。郑玄之后的王、周等的《论语注》，与郑玄的《论语注》，也有不少完全相同。当时风气如此，我曾作解说，此处无须赘述②。

第七条经文两句。接下来的残卷注文与郑笺，文字与立意有相同之处。原因与前述第六条相同，这里不再重复。

通过以上逐条比较，我的结论是：这件《诗经注》残卷，与郑玄的《毛诗笺》、王肃的《毛诗注》没有关系，因为它根本就不是所谓《毛诗》，当然也不是所谓《毛诗注》。它应该是《毛诗》之外的齐、鲁、韩三家诗注之一种。

关于齐、鲁、韩三家诗的流传情况，《隋书・经籍志一》说：“《齐诗》魏代已亡。《鲁诗》亡于西晋。《韩诗》虽存，无传之者。唯《毛诗郑笺》，至今独立。”这就是说，此三家诗：《齐诗》早在三国曹魏时就已亡佚。《鲁诗》其次在西晋时也已亡佚。惟有《韩诗》，至少在唐修《隋书》时仍然存在，只是没有传人而已③。但此说并不完全正确。这里可以举唐代颜师古的《汉书

---

① 如陆德明云：“郑玄作《毛诗笺》，申明毛义。……魏太常王肃更述毛非郑。荆州刺史王基驳王肃申郑义。晋豫州刺史孙毓为《诗评》，评毛、郑、王肃三家同异，朋于王。……”见《经典释文》，中华书局，1983年，第10页。

② 我曾就东汉注经存在重复情况，指出：“在一部书籍已有几种注释的情况下，再作注释，就不可能处处都有与前人不同的卓见了。东汉学者遇上这种情况，并不为了避嫌而放弃自己的观点，采取的办法很简单：见解与前人全同的，就全抄前人的注文；立意与前人相同的，就按这种立意组织文字。文字、立意看起来是本于前人，实际上仍是自己固有的观点。”魏晋以后亦然。见《唐写本〈论语郑氏注〉校读札记》，《唐写本论语郑氏注及其研究》，文物出版社，1991年，第252页。

③ 按：陆德明《经典释文》云：“《齐诗》久亡，《鲁诗》不过江东，《韩诗》虽在，人无传者，唯《毛诗郑笺》独立国学，今所遵用。”意思相同。我曾就何晏《论语集解・叙》所说“《古论》唯孔安国为之训说，而世不传”的“而世不传”进行解说，云：“‘而世不传’这四个字的真正含义应是：‘其训说虽存，却没有传人。’”见前揭《唐写本〈论语郑氏注〉校读札记》，第250页。此处“无传之者”或“人无传者”，意思亦同。

注》为例：

（一）《汉书·地理志上》右扶风杜阳条“《诗》曰‘自杜’”师古注曰：“《大雅·绵》之诗曰：‘人之初生，自土、漆、沮。’《齐诗》作‘自杜’，言公刘避狄而来居杜与漆、沮之地。”

（二）《汉书·谷永传》“阎妻骄扇，日以不臧”师古注曰：“阎，嬖宠之族也。扇，炽也。臧，善也。《鲁诗·小雅·十月之交》篇曰‘此日而食，于何不臧’，又曰‘阎妻扇方处’，言厉王无道，内宠炽盛，政化失理，故致灾异，日为之食，为不善也。”

（三）《汉书·郊祀志上》“皆尝鬺享上帝鬼神”师古注曰：“鬺亨一也。鬺亨，煮而祀也。《韩诗·采苹》曰：‘于以鬺之，唯锜及釜。’亨音普庚反。”

据此三条例证，可知：(1)颜师古的《汉书注》引齐、鲁、韩三家诗，应该不是转引，而是他亲眼所见，说明此三家诗直至唐代仍然存在。当然，不一定都是全本。譬如《后汉书·杨震附孙赐传》“康王一朝晏起，《关雎》见几而作”李贤注曰：“《前书》曰：‘佩玉晏鸣，《关雎》叹之。’《音义》曰：‘后夫人，鸡鸣佩玉去君所。周康王后不然，故诗人叹而伤之。此事见《鲁诗》，今亡失也。’”此处《前书》指《汉书》，《音义》自然应指《汉书音义》。据《隋书》和两《唐书》的经籍、艺文等志，魏晋至隋唐间，撰著《汉书音义》者不少。此《汉书音义》作者为谁，可以不用追究。但据此可以推知：魏晋至隋唐间，《鲁诗》因逐渐“亡失”，确实已无全本。(2)齐、鲁、韩三家诗与《毛诗》，文字差别实际不大。譬如：第一条师古注引《大雅·绵》“人之初生，自土、漆、沮”，出于《毛诗》，《齐诗》仅“自土”作“自杜”，其余全同。第二条师古注引《鲁诗·小雅·十月之交》“此日而食，于何不臧”和“阎妻扇方处”，《毛诗》前二句全同，仅后一句作“艳妻煽方处”，稍有区别。第三条师古注引《韩诗·采苹》“于以鬺之，唯锜及釜”，《毛诗》仅“鬺”作“湘”，其余全同。这种情况，与《论语》的齐、鲁、古三家文字出入实际不大，应该是一样的[①]。

然则，这件《诗经注》残卷，究竟应该是齐、鲁、韩三家诗注中的哪一家诗注呢？我比较倾向是《韩诗注》。根据大致有三：

（一）如前引《隋书·经籍志一》和陆德明《经典释文》所说，齐、鲁二诗在魏及西晋时已先后亡佚，惟《韩诗》一直存在。

（二）《隋书·经籍志一》关于《齐诗》完全无载，关于《鲁诗》仅载“《一字石经鲁诗》六卷”，而关于《韩诗》却有三条记载，即：(1)“《韩诗》二十二卷，汉常山太傅韩婴，薛氏章句”；(2)“《韩诗翼要》十卷，汉侯苞传”；(3)“《韩诗外传》十卷，梁有《韩诗谱》二卷”。

（三）为齐、鲁二诗作注基本仅限于汉代，如清马国翰曾辑“汉后苍《齐诗传》三卷”、“汉申培《鲁诗故》三卷”，清黄奭曾辑“汉辕固《齐诗传》一卷”。而为《韩诗》作注，直至三国蜀汉仍在进行。如《三国志·蜀书·杜琼传》云：“琼年八十余，延熙十三年卒。著《韩诗章句》十余

① 参阅王素《唐写本论语郑氏注及其研究》；又《唐写本〈论语郑氏注〉》，《儒藏》精华编第281册，北京大学出版社，2007年，第347—491页。

万言，不教诸子，内学无传业者。”可惜杜琼不传其子，终成绝响。蜀汉与河西关系密切，这件《诗经注》残卷就是从蜀汉流传到河西的《韩诗注》抄本亦未可知[①]。

关于齐、鲁、韩三家诗，清人做过很多辑佚工作[②]，有兴趣者可将这件《诗经注》残卷与清人的辑佚本进行比较，这里不多赘述。这里需要强调的是，据许建平先生《敦煌经籍叙录》，敦煌所出《诗经》，只有白文《毛诗》、毛亨、郑玄《毛诗传笺》、孔颖达《毛诗正义》和佚名《毛诗音》四种[③]。这件《诗经注》残卷如能定名为佚名《韩诗注》，意义自应十分重大。除了填补敦煌所出《诗经》种类的空白外，最重要的还是保存了一些《诗经》训诂的古义。譬如“居河之麋”，毛传释为“水草交谓之麋”已见前述，孔颖达《毛诗正义》亦谓“是居下湿也”。宋以后学者不同意这种解释。宋李樗、黄櫄《毛诗集解》卷二五说：“指谗人所居。”清李光地《诗所》卷四说：“东都河洛之干，谗人所居也。”残卷注文正作“谗人之所居也”。可见这种解释并非宋以后学者的发明。又譬如“胡逝我梁”的“梁”，毛传、郑笺释为“鱼梁”已见前述，孔颖达《毛诗正义》无异词。宋以后学者也不同意这种解释。宋范处义《诗补传》卷一九说：“梁不必鱼梁，凡近川而居者，必设桥梁，以便出入。下言不入我门，则门外之桥梁也。”清李光地《诗所》卷四说：“此(梁)对门言，则当为门外之桥梁也。”残卷注文正作“梁，门外之桥也”。可见这种解释也并非宋以后学者的发明。这些《诗经》训诂的古义，对于《诗经》训诂学的研究，无疑会有很大裨益。

后记一：本文撰毕，仍不放心。先去故宫档案科查阅 1951 至 1952 年故宫展览档案，很奇怪，这两年的故宫展览档案中并无任何关于“敦煌文物展览”的记载。后又去故宫档案科查阅 1951 至 1952 年故宫文物调拨档案，也很奇怪，这两年的故宫文物调拨档案中也无任何关于“敦煌文物展览”的记载。最后，据相关材料得知，此次“敦煌文物展览”，系敦煌文物研究所与中国历史博物馆合办。而据史睿君提示，当时历博尚在草创，没有自己的展室，故宫午门城楼即为历博展室，此次展览与故宫本就没有任何关系。因而在故宫所有档案中都没有记载。可知所谓“1951 年在北京举办敦煌文物展览以后，(该《诗经注》残卷)转归故宫博物院保管”云云，并不属实。有可能是“转归中国历史博物馆保管”之误。敦煌研究院应有相关档案，希望能够予以披露，解决《诗经注》残卷最终去向的悬案。

后记二：本文系余专为此次纪念向达先生诞辰会议而作。余生也晚，与向达先生无从谋

① 按：晋常璩《华阳国志·后贤志·何随传》称：“随治《韩诗》、《欧阳尚书》，研精文纬。”似乎也含有作注的意思。说明蜀汉自认正统，研治《韩诗》之风，也确实上承两汉，较同时的曹魏、孙吴稍盛。

② 如：阮元《三家诗补遗》三卷，冯登府《三家诗遗说》九卷，陈寿祺、陈乔枞父子《三家诗遗说考》二十卷，王先谦《诗三家义集疏》二十九卷，《续修四库全书·经部诗类》，总第 76—77 册，上海古籍出版社，1994—2002 年。其中有的还有较新的点校本，如王先谦著、吴恪点校《诗三家义集疏》，《十三经清人注疏》丛书本，中华书局，1987 年。

③ 前揭许建平《敦煌经籍叙录》，第 135—197 页。

面,然向达先生之著述,恒置左右,对向达先生亦夙所心仪焉!向达先生一代大德,旷世硕学,不幸以莫须有人罪,饱受折磨,竟遭横死,不啻时代之悲剧,亦士大夫之悲剧也!或问:时代之悲剧,可得而知矣!何谓亦为士大夫之悲剧耶?曰:盖当此浩劫,士大夫朝不保暮,人思自赎,落井下石者有之,矫激攻讦者有之,虽情非得已,然人性之恶,亦发掘殆尽,中华五千年,道德之沦丧,人伦之泯灭,于斯极矣!不亦悲夫!是故向达先生,不啻死于时代之祸,亦且死于士大夫之手也!今痛定思痛,虽原其心而不能原其行,责其事而不必责其人,然清夜扪心,可不深省哉!可不深省哉!——本文撰毕,读散木君《向达先生四十年祭》(《书屋》2005年第9期),情不能已,复缀数语,以纾余之哀思云尔!

(附记:本文为作者"故宫博物院藏敦煌吐鲁番文献"项目成果的一部分,得到故宫博物院2006年度科研项目经费资助。又,本文所附《诗经注》残卷图版,为史睿君帮助拍摄。在此一并表示感谢!)

《天地开辟已来帝王纪》校议

许建平

（浙江大学敦煌学研究中心）

《天地开辟已来帝王纪》一书，唯见于敦煌文献，共有四件：P. 2652、P. 4016、S. 5505、S. 5785。最早对此书进行研究的是郭锋《敦煌写本〈天地开辟以来帝王纪〉成书年代诸问题》（《敦煌学辑刊》1988 年 1、2 期合刊），对各卷的抄写年代、原书成书年代、作者及本卷的性质及内容特色作了讨论，并作了录文和简注。苏芃《敦煌写本〈天地开辟已来帝王纪〉考校研究》[①]的重点是在郭锋录文的基础上重新全文校录，也对本书的性质及其研究价值提出了自己的看法。

蒙上海社会科学院虞万里教授惠赠《传统中国研究集刊》第 7 辑，奉读之余，觉郭、苏二氏录文尚有可商可补者，兹将一得之见，条列于下，以便方家斧正。

每条原文据苏氏录文，并括注苏文页码。郭氏录文及注简称“郭氏”，苏氏录文及校勘记简称“苏氏”。

配罗皇生容成皇，容成皇生大庭皇。（235 页）

S. 5505 在“配罗皇生容成皇”的“成皇”两字旁有重文符号，“容”旁无，当是抄手脱漏。P. 2652 作“容成皇容成皇”。P. 4016 长卷卷首是残缺的，此句已残损。苏氏谓“P. 4016 残缺的部分用 P. 2652、S. 5505 补齐”，然此 S. 5505 脱一重文符号，应在校勘记中说明。

白马皇生粟隆皇，粟隆皇生犁连皇。（235 页）

郭氏：“粟或为栗之讹，诸书皆作粟陆氏。”

案：《庄子・胠箧》：“昔者容成氏、大庭氏、伯皇氏、中央氏、栗陆氏、骊畜氏、轩辕氏、赫胥氏、尊卢氏、祝融氏、伏牺氏、神农氏。”[②]郭氏“诸书皆作粟陆氏”者，其意应是谓“诸书皆作栗陆氏”，作“粟”者，当是排版之误。P. 2652、P. 4016 此字皆作“栗”，S. 5505 作“粟”者，误字。《汉书・古今人表》、《初学记》卷九《帝王部・总叙帝王》引《帝王世纪》皆作“栗陆氏”[③]。隆、陆古通用，例参王力《同源字典》、高亨《古字通假会典》[④]。

---

① 上海社会科学院《传统中国研究集刊》编辑委员会编《传统中国研究集刊》第 7 辑，上海人民出版社，2010 年，第 233—255 页。

② 郭庆藩《庄子集释》，中华书局，1961 年，第 357 页。

③ 班固《汉书》，中华书局，1962 年，第 864 页；徐坚《初学记》，中华书局，1962 年，第 195 页。

④ 王力《同源字典》，商务印书馆，1982 年，第 314 页；高亨《古字通假会典》，齐鲁书社，1989 年，第 346 页。

伏羲为天皇。(235 页)

苏氏云:"P.4016'为'作'皇',据 S.5505、P.2652 补。"

案:此句 P.4016 作"伏羲皇天皇",S.5505、P.2652 作"伏羲为天皇",苏氏当云"据 S.5505、P.2652 改"。

遂有夏禹、殷、周、秦、汉、魏、晋。(235 页)

苏氏云:"殷,P.2652 作'慇'。"

案:《说文·月部》:"殷,作樂之盛称殷。"又《心部》:"慇,痛也。"[①]《诗·邶风·北门》:"出自北门,忧心殷殷。"[②]陈玉树《毛诗异文笺》云:"殷,古文慇。"[③]《诗·大雅·桑柔》"忧心慇慇,念我土宇"阮元《毛诗挍勘记》曰:"《正义》云:'其心殷殷然。'是其本字作'殷'。"[④]黄位清《诗异文录》云:"'殷'当是本字。"[⑤]殷、慇古今字。"慇"义为痛,殷商之"殷"不当写作"慇",P.2652 写作"慇"者,同音别字也。

答曰:九皇之时,虽有人民。(236 页)

P.4016、S.5505、P.2652"答"字皆作"荅",郭氏亦录作"答"。

案:《说文》无"答"字,《五经文字·艹部》云:"荅,本小豆之一名。对荅之'荅'本作'畣'。经典及人间行此'荅'已久,故不可改变。"[⑥]"答"乃是"荅"字因⺮、艸混用造成的别字,不能将"荅"录成"答"。本书"荅"字郭、苏二氏全录成了"答"。

无光明者为地所使,今时奴婢是也。(236 页)

"地"字 P.4016、P.2652 皆作"他",唯 S.5505 作"地"。郭氏、苏氏皆以 P.4016 为底本录文,却录作"地"。

案:作"地"无义,当作"他"。他者,他人也。《诗·小雅·頍弁》:"岂伊异人?兄弟匪他。"[⑦]梁释惠皎《高僧传·晋蜀龙渊寺释慧持传》:"释慧持者,慧远之弟也。冲默有远量,年十四学读书,一日所得,当他一旬。"[⑧]皆其例。

饮风食露,乘空而行,自受快乐。(236 页)

而,P.2652 同,S.5505 作"如"。

案:"如"为"而"之借字。

復迳百劫,地遂生肥。(236 页)

苏氏云:"迳,P.4016 作'自',S.5505、P.2652 皆作'迳',据前后文例可知作'迳'为胜。"

---

① 许慎《说文解字》,中华书局,1963 年,第 170、222 页。

② 阮元《十三经注疏》,中华书局,1980 年,第 309 页。

③ 《续修四库全书》第 74 册,上海古籍出版社,1995 年,第 192 页。

④ 阮元《清经解》第 5 册,上海书店,1988 年,第 423 页。

⑤ 《续修四库全书》第 75 册,第 447 页。

⑥ 张参《五经文字》卷中,鲍廷爵后知不足斋丛书本,清光绪十年(1884),第 6B 页。

⑦ 阮元《十三经注疏》,第 481 页。

⑧ 惠皎《高僧传》,中华书局,1992 年,第 229 页。

下"复迳百劫,人民转多"句之"迳",P.4016作"至",苏氏谓"至"当为"迳"之误。

案:"至"当是"迳"之别体"迳"字抄脱偏旁"辶",辗转传抄,遂成"至"字。"自"又为"至"之同音借字,P.2621《孝子传》:"父至填井,两目失明。"《敦煌变文集》校为"自"[①]。

"生"字P.2652误作"至",苏氏失校,郭氏失录"地遂生肥"句。

地肥神圣化为草棘。(236页)

P.4016无"草"字,S.5505、P.2652作"草棘",此乃据S.5505、P.2652补,苏氏未出校语。

天知此恶,即下洪水荡除,万人死尽。(236页)

案:P.4016"下"误作"不",S.5505、P.2652作"下"。P.2652"洪"误作"共"。以上苏氏皆失校。

姓何字谁,有何轨范?(237页)

苏氏云:"P.2652脱'有何轨范'的'何'字。"

案:P.2652不脱,脱"何"字的是P.4016、S.5505。

人皇九头,与日月合宿,治迳三千六百年,遂即灭矣。(238页)

"年"字P.4016作"秊",P.2652作"年"。唐玄度《九经字样·禾部》:"秊、年,上《说文》,从禾从千声;下经典相承隶变。"[②]郭氏、苏氏皆失校。

阿谁造酒,百姓忻乐,供饮同观,或有忿怒也。(239页)

苏氏云:"供,P.2652作'共'。"

案:"供"为"共"之后起分别文,承担"共"的"供应"这一义项。此处"共"、"同"对文同义,当作"共",作"供"者,可谓之同音通假。

麦饭生衣,变作麦麹。(239页)

苏氏云:"衣,P.4016字形似'於',P.2652作'衣',作'衣'义胜,疑'於'为'衣'之形讹。"

案:"衣"即白醭,是麦饭发霉后表面生的白毛。P.4016确实作"於",乃是"衣"之假借字,而非形讹字。"衣"写作"於",此唐五代西北方音止、遇二摄不分之故,例详李正宇《敦煌方音止遇二摄混同及其校勘学意义》一文[③]。

小人饮之,雄鹿牡力。(240页)

P.2652"雄鹿牡力"作"兇鹿朱力"。苏氏谓P.4016之"牡或是壮字",在"待质录"里又云:"这里'雄鹿牡力'和'和颜悦色'是相对应的文字,从上下文判断应该有刚强勇猛之义,但是该作怎样确切的解释,我们存疑。"

案:据P.4016之"鹿"上端"丶"写作"丷",此字当是"麄"之讹变,"麄"者"麤(粗)"之俗

① 王重民等《敦煌变文集》,人民文学出版社,1957年,第901页。

② 唐玄度《九经字样》卷中,第9A页。

③ 《敦煌研究》1986年第4期,第49页。

字。宋尤袤《淮民谣》:"寨长过我庐,意气甚雄粗。"[①]雄粗者,雄壮粗犷也。P.2652 作"兇鹿"者,"鹿"为"麁"之形误,"兇"为"雄"之音误也。

P.4016"牡"字写作"牡","壮"字 S.2053《礼记音》116 行写作"壮",《魏郭显墓志》写作"牡"[②],"牡"即"壮"之别体也。片旁与牛旁古多混淆,所以"壮"字常写作"牡",例参陈五云《〈可洪音义〉碎拾》[③]。

《逸周书·官人解》"信气中易,义气时舒,和气简备,勇气壮力"潘振《周书解义》云:"壮盛而有力。"[④]宋释赞宁《宋高僧传·晋阆州光国院行遵传》:"逮晋开运中,状貌若七十余,然壮力不衰。"[⑤]《文苑英华》卷三七三舒元舆《养狸述》:"向之暴耗,非有大胆壮力能凌侮于人,以其人无御之之术,故得恣横若此。"[⑥]《太平广记》卷七四《道术四·陈生》:"有一夫壮力,然神少,颇若痴者,疥疮满身。"[⑦]壮力者,强壮有力也。隋以"壮力"为将军之号,《隋书·百官志》:"壮武、壮勇、壮烈、壮猛、壮锐、壮盛、壮毅、壮志、壮意、壮力同班。"[⑧]"壮力"与"雄粗"相对应。

和昏定礼,天下法则也。(240 页)

P.2652"昏"作"婚"。

案:《说文·女部》:"婚,妇家也。礼:娶妇以昏时。妇人阴也,故曰婚。"[⑨]季旭昇《说文新证》云:"盖人类外婚制早期多用抢婚,抢婚多以昏时,故从女昏。"[⑩]王筠《说文解字句读》於"姻"篆下云:"昏因古字,婚姻后作。《仪礼》有《昏礼》,不作婚礼。"[⑪]是昏、婚古今字,作"昏"者本字。

須弥山高三百六十万里。(240 页)

郭氏、苏氏录文皆如此,苏氏云:"'三百六十万里'原卷可能有误,当是'三百三十六万里'。"

案:P.4016 写卷即作"三百三十六万里",并未误,郭、苏录文均误。

七宝奇异之物,光曜天下。(241 页)

苏氏云:"《录文》误作'珍',P.2652 作'奇',P.4016 此字漫漶不清,字形与'奇'相近。"

---

① 厉鹗辑《宋诗纪事》,上海古籍出版社,1981 年,第 1204 页。

② 秦公《碑别字新编》,文物出版社,1985 年,第 34 页。

③ 《〈可洪音义〉碎拾》,徐时仪、陈五云、梁晓虹编《佛经音义研究——首届佛经音义研究国际学术研讨会论文集》,上海古籍出版社,2006 年,第 66- 68 页。

④ 转引自黄怀信、张懋镕、田旭东撰《逸周书汇校集注》,上海古籍出版社,1995 年,第 830 页。

⑤ 赞宁《宋高僧传》,中华书局,1987 年,第 563 页。

⑥ 《文苑英华》,中华书局,1966 年,第 1907 页。

⑦ 《太平广记》,中华书局,1961 年,第 464 页。

⑧ 魏徵《隋书》,中华书局,1973 年,第 739 页。

⑨ 许慎《说文解字》,第 259 页。

⑩ 季旭昇《说文新证》,艺文印书馆,2004 年,第 186 页。

⑪ 王筠《说文解字句读》,中华书局,1988 年,第 492 页。

案:P.4016 此字作“寄”,误字也。P.2652“奇”上有“寄”字,“寄”旁加删字符,盖手民所据底本原作“寄”。

须弥山南面有阎浮提国,纵广卌万里。(241 页)

纵,P.2652 作“众”。

案:《广韵》“众”音之仲切,照纽去声送韵;“纵”音子用切,精纽去声用韵。二字唐五代西北方音通用,如 P.2838《云谣集杂曲子》:“众然选得,一时朝要,荣华争稳便。”潘重规《敦煌云谣集新书》校“众”为“纵”①。唐五代西北方音精、照二纽多混用,例详洪艺芳《唐五代西北方音研究——以敦煌通俗韵文为主》②。

言语不同,人死入岳(嶽)。(242 页)

岳,P.2652 作“狱”。

此“岳”即指东岳泰山,泰山主死,人死魂魄归于泰山。顾炎武在《日知录》中对此已有详细的考释:

> 尝考泰山之故,仙论起于周末,鬼论起于汉末。《左氏》、《国语》未有封禅之文,是三代以上无仙论也。《史记》、《汉书》未有考鬼之说,是元、成以上无鬼论矣。《盐铁论》云:“古者庶人鱼、菽之祭,士一庙,大夫三,以时有事于五祀,无出门之祭。今富者祈名岳,望山川,椎牛击鼓,鼓倡舞像。”则出门进香之俗已自西京而有之矣。自哀、平之际,而谶纬之书出,然后有如《遁甲开山图》所云:“泰山在左,亢父在右,亢父知生,梁父主死。”《博物志》所云:“泰山一曰天孙,言为天帝之孙,主召人魂魄,知生命之长短者。”其见于史者,则《后汉书·方术传》:“许峻自云尝笃病,三年不愈,乃谒泰山请命。”《乌桓传》:“死者神灵归赤山。赤山在辽东西北数千里,如中国人死者魂神归泰山也。”《三国志·管辂传》谓其弟辰曰:“但恐至泰山治鬼,不得治生人,如何?”而古辞《怨诗行》云:“齐度游四方,各系泰山录。人间乐未央,忽然归东岳。”陈思王《驱车篇》云:“魂神所系属,逝者感斯征。”刘桢《赠五官中郎将》诗云:“常恐游岱宗,不复见故人。”应璩《百一》诗云:“年命在桑榆,东岳与我期。”然则鬼论之兴,其在东京之世乎?③

顾颉刚说:“东岳是中国未有阎罗王时的阎罗王。阎罗王本来是从佛教中流入的……阎罗王未入中国之先,鬼是东岳管的,阎罗王入了中国,鬼是阎罗王管的。”④佛教中所说的“地狱”,是梵文 Naraka 的意译⑤,意为“苦的世界”,并无简称为“狱”的,所以 P.2652 作“狱”字

① 潘重规《敦煌云谣集新书》,石门图书公司,1977 年,第 125 页。

② 洪艺芳《唐五代西北方音研究——以敦煌通俗韵文为主》,中国文化大学 1995 年硕士论文,第 31 页。

③ 顾炎武著、黄汝成集释《日知录集释》,上海古籍出版社,1985 年,第 2262—2264 页。

④ 钱小柏编《顾颉刚民俗学论集》,上海文艺出版社,1998 年,第 411 页。

⑤ 丁福保《佛学大辞典》,上海书店,1991 年,第 1066 页。

乃“岳(嶽)”之误。

西是何天,广长几许。(242页)

郭氏“西”前有“山”字,然无校语。P.4016、P.2652皆无“山”字,苏氏录文亦无。案据前文“山南”,后文“山北”、“山东”,此处应是脱“山”字。

粳米长七寸,正似恒河沙,食不可尽。(242页)

郭氏、苏氏录文皆如此。案P.2652此段文字抄脱,P.4016“河”本作“何”,当出校。后“在何南教人造作衣裳、弓箭”句,苏氏校改“何”为“河”,可见据其体例应予出校。

冷如冰,中有虾□及兔子,此之是也。(243页)

苏氏云:“□,P.2652作‘蟇’。”

案:P.4016缺字作“蟇”,苏氏失录。“蟇”为“蟆”之别体,《篇海类编·鳞介类·虫部》:“蟇,与蟆同。虾蟇。”[①]“蟇”亦“蟆”之别体,《广韵·麻韵》:“蟆,蝦蟆。亦作蟇。”[②]

将来交人佃种,传世至今不绝。(244页)

種,P.2652作“蓕”。

案:“蓕”为“種”加“艹”而成之别字,说详张涌泉《汉语俗字丛考》[③]。P.4016后有“尝之甚美,教人蓕之”句,P.2652“蓕”写作“種”。

尒时人人乳食鸟兽,人民转多,食不可足。(245页)

苏氏谓郭氏“乳食鸟兽”误作“犲食鸣兽”,并谓作“鸣”不辞,恐为“鸟”之误,其说皆是。案郭文录“乳”为“犲”,盖认为作“乳”不通而以意改之。今谓“乳”为“茹”之借字,前有“人无尊卑,走及禽兽。乳毛食血”句,郭文录“乳”为“茹”,虽擅改不妥,然其意则是。

教人蓕之,甚美茂。(245页)

苏氏云:“甚美茂,P.2652、S.5785作‘甚茂’。”

案:P.4016“美”旁有删字符,是亦作“甚茂”也。

舜,虞氏,高阳之后,河东人,姓为,字重华。(246页)

“为”字P.4016、S.5785同,P.2652“姓为,字重华”诸字残缺。

案:《史记·五帝本纪》“虞舜者,名曰重华”张守节《正义》曰:“瞽叟姓妫。妻曰握登,见大虹意感而生舜于姚墟,故姓姚。”[④]郑樵《通志·氏族略》云:“为氏,姬姓,鲁昭公子公为之后,以字为氏。”[⑤]“为”姓起于春秋,此“姓为”之“为”盖当作“妫”。

治在蒲叛城。(246页)

郭氏“叛”录作“坂”。

---

① 宋濂《篇海类编》,《续修四库全书》第230册,第164页。

② 陈彭年《宋本广韵》,中国书店,1982年,第144页。

③ 张涌泉《汉语俗字丛考》,中华书局,2000年,第233页。

④ 司马迁《史记》,中华书局,1959年,第32页。

⑤ 郑樵《通志》,中华书局,1987年,第460页。

案:P.4016作"叛"。《史记·五帝本纪》"年六十一代尧践帝位"裴骃《集解》引皇甫谧曰:"舜所都,或言蒲阪,或言平阳,或言潘。"[①]《水经·河水》"又南过蒲坂县西"郦道元注引皇甫谧曰:"舜所都也。或言蒲坂,或言平阳及潘者也。"[②]《汉书·扬雄传》"陟西岳以望八荒,迹殷周之虚,眇然以思唐虞之风"师古注:"殷都河内,周在岐丰,尧都平阳,舜都蒲阪。"[③]"半"旁与"土"旁形不近,"叛"应是"阪"之形误。

伯禹,夏后氏,姓似,字文命。(246页)

案:《史记·五帝本纪》"帝禹为夏后而别氏,姓姒氏"司马贞《索隐》引《礼纬》曰:"禹母脩己吞薏苡而生禹,因姓姒氏。"又《夏本纪》:"夏禹,名曰文命。"[④]然《说文》无"姒"字,马宗霍认为《说文》在"威"篆下所引当是"褒似",今作"姒"者为后人所改[⑤]。王筠《说文解字句读》"姓"篆下注云:"禹之姓以'似'为正,故许君不收'姒'字。"[⑥]写卷作"似",存本字也。

高阳之孙,安邑成。(246页)

郭氏"成"录作"氏"。苏氏云:"P.4016原卷字形作'成',疑此处有脱文。"

案:"成"当是"城"之借字,安邑为夏禹之都,《史记·夏本纪》"禹于是遂即天子位"裴骃《集解》引皇甫谧曰:"都平阳,或在安邑,或在晋阳。"又《秦本纪》"十年,卫鞅为大良造,将兵围魏安邑,降之"张守节《正义》引《括地志》:"安邑故城在绛州夏县东北十五里,本夏之都。"[⑦]《初学记》卷八《州郡部·河东道》事对"尧墟禹迹"引皇甫谧《帝王世纪》曰:"禹自安邑都晋阳,曾孙帝相迁帝丘。子少康中兴,还乎旧都,复禹之迹也。"[⑧]上言舜"治在蒲阪城",下言汤"治在分阴",疑"安邑"前脱"治在"二字。郭氏录作"氏"者,臆改也。

为人烧乞香雨,积柴如山。(246页)

郭氏、苏氏录文皆如此。案P.4016"乞香"二字旁有倒文符号"√",当乙作"烧香乞雨"。

因慈大丰,子孙相丞三十一王,六百二十九年。(246页)

"慈"当读作"兹"。

三皇、五帝、夏、殷、周、秦、汉、晋,治政所□月多少。(247页)

苏氏:"所□,《录文》作'所成'。……前一字应为'所',后一字漫漶不清,难以准确判断。"

案:前一字不似"所",难以识别,盖为讹字。后一字乃"年"之草书。

---

① 司马迁《史记》,第44页。
② 陈桥驿《水经注校证》,中华书局,2007年,第106页。
③ 班固《汉书》,第3536页。
④ 司马迁《史记》,第46、49页。
⑤ 马宗霍《说文解字引经考》,科学出版社,1958年,册4卷3第28A页。
⑥ 王筠《说文解字句读》,第491页。
⑦ 司马迁《史记》,第83、203页。
⑧ 徐坚《初学记》,第173页。

契许相逢,则为夫妇。(247 页)

唐李亢《独异志》卷下"女娲兄妹为夫妇"条:"昔宇宙初开之时,只有女娲兄妹二人在昆仑山,而天下未有人民,议以为夫妇,又自羞耻。兄即与其妹上昆仑山,呪曰:'天若遣我兄妹二人为夫妻而烟悉合;若不使,烟散。'于是烟即合。其妹即来就兄,乃结草为扇以障其面。今时人取妇执扇,象其事也。"[①]与此内容相似,传闻异辞也。契许者,约定也。金岗天神要伏羲女娲兄妹配成夫妇,故相约一在昆仑山的东边巡行,一在昆仑山的右边巡行,如果能够相遇,乃是天意,就配成夫妻。两人相约配成夫妻的条件是一在山的东边走,一在山的西边走,是不可能相遇的,其所以定此苛刻之条件的原因是伏羲女娲认为兄妹配婚有违人伦,他们本意不想配成夫妻。所以"契许相逢"与"则为夫妇"间不能点断,否则变成他们要求配成夫妻了,此非圣人所当为,古人亦不可能如此厚侮圣人。

若不而此即绝矣,岂得长流?(248 页)

案:"而"当读作"如"。

维大唐乾祐三年庚戌岁正月贰拾伍日写此书一卷终(249 页)

郭氏云:"'大唐'应为'大汉'之误。唐及后唐均无此年号。"苏氏云:"我们推测'大唐'未必就是'大汉'讹误,当时虽然使用后汉'乾祐'的年号纪年,但是很有可能抄写者还是奉唐正朔的,……当然以上都是臆测之词,没有足够的证据,这个问题尚有待研究。"

案:五代时期,归义军政权奉唐正朔的目的就是为了表明其在河西地区的正统地位,对这个问题的详细考证见 1999 年甘肃人民出版社出版的杨秀清所著《敦煌西汉金山国史》第61—62 页。

(附记:本文的撰写得到教育部人文社会科学重点研究基地重大项目"敦煌子部文献汇辑集校"(07JJD740064))

(2010 年 6 月 11 日初稿,2010 年 7 月 31 日修订)

① 李亢《独异志》,中华书局,1983 年,第 79 页。

敦煌写本 P.2683《瑞应图》研究

郑炳林　郑怡楠

（兰州大学敦煌学研究所）

敦煌写本 P.2683《瑞应图》是一卷图文并茂的描写祥瑞的著作的残卷。该卷文书前后残缺，没有保留下来撰写人题记和书名，对于其定名和撰写年代判定都很困难。从写本内容看仅保存有某种祥瑞著作中的龟、龙和凤凰，记载龟的部分前残，保存了神龟等 6 种瑞像，凤凰部分后残，保存了凤凰瑞像有发鸣等 5 种，完整地保留下来龙的瑞应图 31 个条目，其中 19 个有文无图。这卷文书对我们理解中国古代流传最多河图雒书的构图形式非常有价值，其次这卷文书记载各种祥瑞及其所表示含义，对我们研究考古墓葬壁画特别是河西魏晋墓葬壁画祥瑞图有着重要的指导意义和价值。敦煌写本《瑞应图》成书于什么时间，为何人所撰，学术界一直没有人做这方面的研究，我们在研究河西魏晋壁画墓祥瑞图，研究中利用到这卷文书的相关祥瑞图像及其内容，有了一些研究心得，现将我们对这卷文献的研究心得写出来，供学术界研究中参考，不足之处，敬请有关专家批评指正。

一、敦煌写本《瑞应图》释录及其相关问题

敦煌写本 P.2683《瑞应图》，前后残缺，没有题款和撰写人题记等与定名有关的信息，王重民《敦煌遗书总目索引》定名为"瑞应图残卷"[①]。施萍婷《敦煌遗书总目索引新编》沿用王重民的定名："瑞应图残卷"[②]。《法藏敦煌西域文献》采用王重民的定名，并刊布了图版，方便学术界的研究[③]。王重民先生对 P.2683 号定名的根据很可能就是该残卷绘制龟龙凤凰瑞像及其相关解释文字。该卷绘制龟的瑞像有神龟、龟、灵龟、玄武、玉龟等，龙的瑞像有龙、黄帝乘龙、帝颛顼乘龙、帝喾乘龙、帝禹御二龙、五龙舞河、交龙洮于河、天龙负图、青龙、青龙进驾、青龙衔图授周公、赤龙在泽谷、赤龙负图授帝尧、龙负图、黄龙、黄龙负图授黄帝、黄龙负图授舜、玄龙衔云、蛟龙、黄龙、神龙、河图、河书、黄虬、黑龙、白龙等，凤凰祥瑞有鸣发 5 种图像。《瑞应图》记载祥瑞时引用典籍主要有《礼记》、《大戴礼》、《括地图》、《魏文帝杂事》、《礼升威仪》、《孝经授神契》、《孙氏瑞应图》、《淮南子》、《尚书中候》、《礼稽命徵》、《春秋元命苞》、《瑞应图》、《龙鱼河图》、《春秋运斗枢》、《春秋孔演图》、《文子》、《宋书〔符〕瑞志》等，这些典籍

① 《敦煌遗书总目索引》，中华书局，1983 年，第 270 页。

② 敦煌研究院编《敦煌遗书总目索引新编》，中华书局，2000 年，第 250 页。

③ 上海古籍出版社、法国国家图书馆编《法藏敦煌西域文献》第 17 册，上海古籍出版社，2001 年，第 235—241 页。

构成为其资料来源，特别是文中多次提到"旧图"，因此这件文书应当是一件根据旧籍改编的新作，如果将其定名为瑞应图，那么他就是根据流传的瑞应图改编的一卷新瑞应图。由于文中多次提到《孙氏瑞应图》、《瑞应图》等，将其定名为《瑞应图》是可以的。关于 P.2683 号文书的确切名称和年代问题，仍然没有完全解决，为我们研究这篇文献仍然留下很大的余地。这件文书就龟、龙、凤凰等瑞像的形状、功用等问题的研究提供很好的帮助。现在我们将这卷《瑞应图》的内容释录出来，供从事该领域研究的专家参考：

(前缺)

[上缺]其唯龟乎?《书》曰:龟从此之谓也，灵者，德之精也，龟者，久也，能明于久递事也。王者不偏不党，尊耆不失故旧，则神龟出矣。

龟。灵龟者，黑神之精也，王者德泽湛积，渔猎顺时，则灵龟出矣。五色已章，则金王倍阴向阳，上逢象地，槃行象山，四出转运生三百岁，游于藕叶之上千岁，化浦上逢一尺二寸，能见存亡，明于吉凶，不偏不党，唯义之从。

龟。雒书者，天地之符，水之精也，何者地天经川也，王者奉顺后土承天，则何岁游于藕叶之上，千岁化浦上一尺二寸，能见存亡吉凶。

灵龟。似鳖而长，合五行之精，卜知吉凶，出蔡地。

〔玄〕武。似龟而黑色，常负蛇而行，北方神兽。

玉龟。玉龟者，师旷时出河东之雀鸣，圣国出之河录谶书。

龙。《礼记》曰:圣王用水火金木，必时颁爵位，必当年德，无水旱之灾妖孽之疾，龙在官沼《瑞应图》。

黄帝乘龙。《〔瑞〕应图》曰:君子在位则神龙出。大戴礼曰:皇帝沼五气，设五量，抚万民四方，乘龙而游。

帝颛项乘龙。《大戴礼》曰:颛项端渊以有谋疏通，以知事养财，以任地履时，以象天依鬼神，以祭祀乘龙而至，四海动静之物，大小之神，日月所照，莫不砥厉。

帝喾乘龙。《大戴礼》曰:帝喾历日月而送迎之，明鬼神而敬事之，春夏乘龙，秋冬乘马。

帝禹御二龙。《括地图》曰:禹平天下二龙降之，禹御龙行域，既周而还。

五龙舞河。《魏文帝杂事》曰:皇帝录图五龙舞河，此应圣贤之符也。

交龙洮于河。《礼升威仪》曰:君乘木而王，其政升平，则交龙洮于河。注云:龙交合游戏，因洒洮于河，官升平之治。

天龙负图。《孝经授神契》曰:天子孝则天龙负图也。

青龙。《孙氏瑞应图》曰:青龙水之精也，乘云雨而上下，不处源泉;王者有仁则出。又曰:君子在位不肖斥退则见。

青龙进驾。《淮南子》曰：皇帝时日月精明风雨顺时，五谷登熟，故青龙进驾。

青龙衔图授周公。《尚书中候》曰：周公摄命七年，归政成王，沉璧于河，荣光幕河，青云浮至，青龙衔玄甲，临坛吐图而去。注云：周公摄政，归美成王，制礼作乐，天下洽和，荣光五色，从河水出幕阴，其上浮云从荣光中来，龙者，苍帝盛仰之，使玄甲所以畏图。

赤龙在泽谷。《礼稽命徵》曰：王者得礼之，制则泽谷之中，有赤龙。

赤龙负图授帝尧。春秋元命苞曰：尧游河渚，赤龙负图以出，图赤色如绨状，赤王为匣，白玉为检，黄珠为泥，玄玉为绳章。曰：天皇大帝合神制署上曰天帝孙伊尧龙消图。在尧兴太尉等百甘臣发视之，藏之大麓。（瑞应图云：图有江河海水山川丘泽之形及州图之分，天子圣人所兴起，客类刑状也）《宋书〔符〕瑞》曰：赤龙河图者，地之符也，王者德至源泉则河。

龙负图。《孙氏瑞应图》曰：河图者，天地之命，纪水之精也，王者奉顺后土，德及渊泉则出。又曰王者承天命而行，天道四通而悉达，无益之术藏，而世无浮言之书，则河出龙图。

黄龙。《孝经授神契》曰：德至渊泉则黄龙应。宋均注云：黄龙应则准绳正。

黄龙负图授黄帝。《龙鱼河图》曰：黄龙负图，鳞甲成字，以授黄帝，帝令侍臣写以示天下。《尚书中候》云：河龙图出，赤文象字以授轩。

黄龙负图授舜。《春秋运斗枢》曰：舜为天子，东巡至乎中月临观。（注云：临河观望，七月或为丹。）至米负图出置舜前，图黄玉为匣如柜，长三尺，广八寸，厚一寸，四合而连，有户，白玉为检，黄金为绳，黄芝为泥封两端，章曰天黄帝符玺五字，广袤各三寸，深四分，鸟文。舜与三公大司空禹等廿人发图，玄色而绨状，可卷舒长卅二尺，广九尺，中有七十二帝，地形之制，天文分度至差。（注云：黄龙合枢纽之使也，故龙匣皆黄，四合者有道相入也，有户，官可开阖也，《尚书中候》云：舜沉璧，黄龙负卷舒图，出水坛畔，赤文篆字。）《春秋运斗枢》曰：枢星得则黄龙见。《蔡伯喈.月命章句》曰：智听政事则黄龙见。

玄龙衔云。《春秋孔演图》曰：文命将兴，玄龙衔云。

蛟龙。《文子》曰：王有道德者，天与之，地助之，鬼神辅之，则蛟龙宿其沼（《山海经》云：蛟似龙蛇而四脚，小头细颈，颈有白婴，大者十数围。）

黄龙。四龙之长也，不漉池而渔，[德]至渊泉，则黄龙游于池，能高能下，能细能精，能幽能冥，能短能长，乍存乍亡。

神龙。旧图不载，君子在位，则神龙出矣。

河图。旧图不载。神龙负图，水纪之精，王者德至渊泉则出矣，尧在河渚之上，神龙赤色负图如出。

河书。旧图不载。王者奉刑法，则河出书，周公时神龙解甲，入于庙扆。

河图。天地之命，纪水之精也，王命后土，后土承天则河出图矣。尧坐河渚之上，神龙负图而出，江河海水山川丘泽之形，兆及王者，州国之分，天子圣人，所兴起容频，形状也，王者奉天子命而行天道四通而悉，无益之术藏而无浮言之书，则河图出。

河图。天地之符，水之精也。河者，地大经川也。王者奉顺后土承天，则河洛出图书矣。昔者黄帝坐玄扈，洛上凤凰衔书至尧坐中，河龙负图而出，圣人沈河洛而游者，有候望也，图河海山川国之分，圣人物起容貌尔。

神龙。君子在位则神龙出。

青龙。青龙者，水之精也，乘云雨而上下，处渊泉之中，有仁主则见。一本君子在位，不肖斥退则见。

黄虬。黄虬，一名龙，无角，曰虬，一则虬龙子也。黄虬与人君之零瑞，背上负玉函，有玉牒，玉牒之禄。录者，人君合符契则有之应也。黄者，中之色，言人君有中和之德，总六合矣居中也。黄虬出，象人君之大变化，玉函者，象君有玉德函盛。背负者，象君有明天下负载。玉牒者，象者有明白文章。牒者，人君累明文之德，洛出书者，欲使君德临洛润泽，恩平天下，如水无穷也，如水之均平天下酌取也。

黑龙。禹得黑龙之瑞，治水太平。宋孝武帝时，黑龙见，武帝曰：吾不堪也，此及禹之应也，何德当吾。遂修德大治。昭十九年，传云：龙危于降郊，蔡默曰：龙水物也，水官循则龙龙见水官，蔡则不民见也。

白龙。王者精贤有德则白龙见。

黄龙。五龙之长，不漉池而鱼，德至渊泉则黄龙游于池，为龙能高能下，能长能短，纷纭文章，神灵之精也。

发鸣。状似凤凰象啄大鶏羽翼，大足，胫身，仁戴智婴，义应信负礼至则丘丧之威。

[□□]。状似凤凰，锐啄，小头，大身，细足，胫翼若□叶，身短，戴义婴信，应仁负礼至则旱之感也。

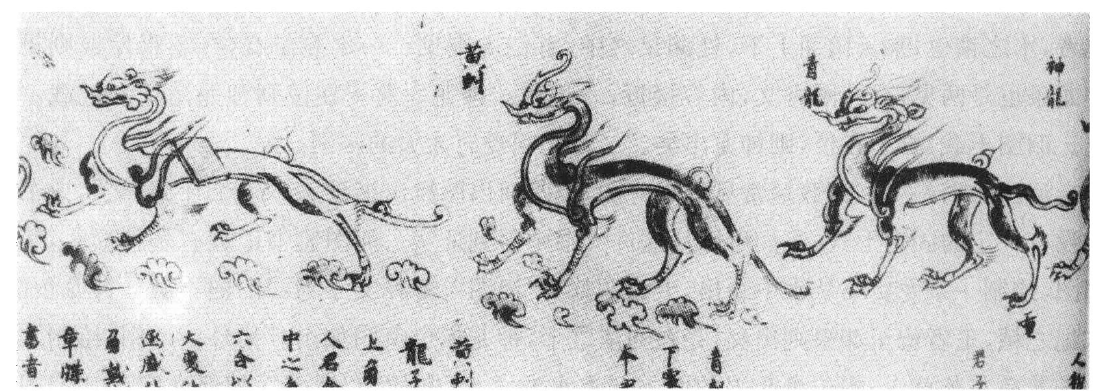
[□□]。状似凤凰，鸠啄专刑身义信婴礼应仁负智至则之感也，计图徵。

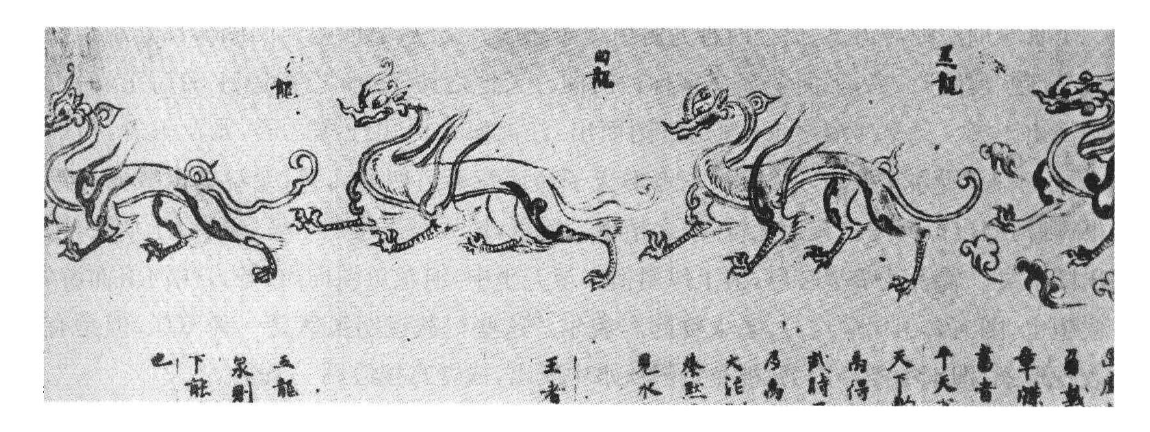


[□□]。状似凤凰,啄沐翼负尾身礼戴信婴仁应智。

(后缺)







该件文书记载内容都是与祥瑞有关的图像,从保存的这部分看主要是龟、龙和凤凰,在龟的部分每条之前都绘制有图像,而在龙的部分有的有图像,还有的没有绘制图像。因此在龙瑞像图就有很多条目重复出现。在龙条至蛟龙,只有文字没有图像,从黄龙开始文图并茂。黄龙条两次出现,一无图一有图,而且内容都不一样:前者“黄龙。《孝经援神契》曰:德



至渊泉则黄龙应。宋均注云：黄龙应则准绳正。”后者记载：“黄龙。四龙之长也，不漉池而渔，[德]至渊泉，则黄龙游于池，能高能下，能细能精，能幽能冥，能短能长，乍存乍亡。”青龙也是两见，一有文无图一文图并存，前者记载：“青龙。《孙氏瑞应图》曰：青龙水之精也，乘云雨而上下，不处源泉；王者有仁则出。又曰：君子在位不肖斥退则见。”后者记载：“青龙。青龙者，水之精也，乘云雨而上下，处渊泉之中，有仁主则见。一本君子在位，不肖斥退则见。”神龙条也是两见，具有图有文，内容接近，一记载：“神龙。君子在位则神龙出。”一记载：“神龙。旧图不载，君子在位，则神龙出矣。”二者之间没有太大的区别。

河图雒书是史书记载最常见的瑞应图，但是河出图雒出书到底是一个什么样子，史书记载没有一定的固定形式，我们可以从这件文书中得到证实。河图雒书记载有多种形式，第一幅图，绘制一条龙负书从水中跃出，上面题款为“河图”，解释文字为：“旧图不载。神龙负图，水纪之精，王者德至渊泉则出矣，尧在河渚之上，神龙赤色负图如出。”另外一幅图，绘制水池中长着荷花芝草，一帜包裹起来的图书浮在水波之上，题款为“河书”，解释文字为：“旧图不载。王者奉刑法则河出书，周公时神龙解甲入于庙扆。”第三、第四幅河图图像都绘制了一条龙，上皆题“河图”二字，下面解释文字称：“河图。天地之命，纪水之精也，王命后土，后土承天则河出图矣。尧坐河渚之上，神龙负图而出，江河海水山川丘泽之形，兆及王者，州国之分，天子圣人，所兴起容颊，形状也，王者奉天子命而行天道四通而悉，无益之术藏而无浮言之书，则河图出。河图。天地之符，水之精也。河者，地大经川也。王者奉顺后土承天，则河洛出图书矣。昔者黄帝坐玄扈，洛上凤凰衔书至尧坐中，河龙负图而出，圣人沈河洛而游者，有候望也，图河海山川国之分，圣人物起容貌尔。”这些记载说明虽然是一种图像，但是有几种表现形式，即水中漂浮图书，神龙负图从水中跃出，或者直接绘制一条龙。

另外还有几种虽然没有注明为河图雒书，但是所表达的意思与河图雒书一样，如在龟的瑞应图像中，共有两幅与之有关，分别绘制一个灵龟游于藕叶之上，口衔一卷图书，注释文字称“龟。灵龟者，黑神之精也，王者德泽湛积，渔猎顺时，则灵龟出矣。五色已章，则金王倍阴向阳，上逄象地，榘行象山，四出转运生三百岁，游于藕叶之上千岁，化浦上逄一尺二寸，能见存亡，明于吉凶，不偏不党，唯义之从。龟。雒书者，天地之符，水之精也，何者地天经川也，

王者奉顺后土承天，则何岁游于藕叶之上，千岁化浦上一尺二寸，能见存亡吉凶。"特别是第二幅直接称雒书者天地之符水之精也，表明这也是雒书图像的一种表现形式。在龙的瑞应图部分有天龙负图，主要根据为"《孝经授神契》曰：天子孝则天龙负图也"，没有绘制天龙负图的图像，我们可以推测想象出来他的构图也应当是一条背图的龙。其次瑞应图将黄帝、帝尧、舜帝、周公时期的河图雒书瑞应图，分别称作黄龙负图授黄帝、赤龙负图授帝尧、黄龙负图授舜、青龙衔图授周公，其构图皆未绘制出来，但是基本构图我们还是能够想象出来的，就是一条龙负图而行。因此在龙负图条直接引用："《孙氏瑞应图》曰：河图者，天地之命，纪水之精也，王者奉顺后土，德及渊泉则出。又曰王者承天命而行，天道四通而悉达，无益之术藏，而世无浮言之书，则河出龙图。"从这个记载中得知，只要是一条龙负图而行，就可以称作为河图，河图的要素就是一条龙和一卷图书，至于情景是从水中出，还是其他情景，都可以忽略不去考虑。更有甚者，一条龙也可以代表河图雒书，表示意思到了就可以了。

在河西魏晋墓画像砖中绘制很多龙的图像，特别是在敦煌地区出土的魏晋墓画像砖，其中有两块画像砖分别绘制一条龙，旁署河图、雒书等字眼，龙的身上并没有绘画有图或者书的图像[①]，证实了敦煌文书和墓葬壁画是一致的，可以互相印证。

二、敦煌写本《瑞应图》撰写年代及其有关问题

敦煌写本《瑞应图》由于前后残缺，没有书名及其撰写人署名，因此关于这部书是何人撰写，以及撰写时间等问题，都有待我们在对大量典籍梳理的基础上解决。特别值得我们注意的是本卷瑞应图中两次提到《瑞应图》这部书：

> 赤龙负图授帝尧。春秋元命苞曰：尧游河渚，赤龙负图以出，图赤色如绨状，赤玉为匣，白玉为检，黄珠为泥，玄玉为绳章。曰：天皇大帝合神制署上曰天帝孙伊尧龙消图。在尧兴太尉等百甘臣发视之，藏之大麓。（瑞应图云：图有江河海水山川丘泽之形及州图之分，天子圣人所兴起，客类刑状也）《宋书[符]瑞》曰：赤龙河图者，地之符也，王者德至源泉则河。
>
> 龙负图。《孙氏瑞应图》曰：河图者，天地之命，纪水之精也，王者奉顺后土，德及渊泉则出。又曰王者承天命而行，天道四通而悉达，无益之术藏，而世无浮言之书，则河出龙图。[②]

赤龙负图授帝尧条注释中记载到《瑞应图》，而在龙负图条中记载作"孙氏瑞应图"，这就是《隋书·经籍志》记载到的孙柔之所撰《瑞应图》："《瑞图赞》二卷，梁有孙柔之《瑞应图记》、

① 郑怡楠《河西高台县墓葬壁画祥瑞图研究》，《敦煌学辑刊》2010年第1期，第110—126页。
② 《宋书》卷二八《符瑞志》中，第796页。

《孙氏瑞应图赞》各三卷，亡。"敦煌写本 P.2683《瑞应图》记载到的《孙氏瑞应图》就是梁孙柔之所撰的《孙氏瑞应图赞》或者《瑞应图记》。《隋书》成书贞观十年，只有帝纪、列传，与同时完成其他四朝史合称五代史，五代史没有志，贞观十五年于志宁、李淳风、韦安仁、李延寿等奉命续修史志，初由令狐德棻监修，永徽三年(652)改由长孙无忌监修，显庆元年(656)书成。"《经籍志》是继《汉书·艺文志》后又一部古代文献总录，除著录当时所存的著作以外，还附载了一些已经亡佚的书，并论述学术的源流。"[①]那么就是说在《隋书》志的部分成书之前，孙柔之的《瑞应图》已经亡佚了，其亡佚的时间大约是隋末唐初的战火中或者唐初修五代史志之前。因此可以推断，敦煌写本《瑞应图》的撰写或者成书年代，应当修志时间(641—656)之前。

另外我们还在赤龙负图授帝尧条解释引文有："《宋书[符]瑞》曰：赤龙河图者，地之符也，王者德至，源泉则河。"该条见于《宋书·符瑞中》：

> 赤龙、河图者，地之符也。王者德至渊泉，则河出龙图。[②]

根据这条记载，P.2683 号引文有脱漏，原文"宋书瑞曰"应当是"《宋书符瑞》曰"，河字之后又脱"出龙图"。表明 P.2683《瑞应图》撰写时间在《宋书》成书之后。沈约《宋书》的撰写时间，"南齐永明五年(487)春，又命沈约修撰《宋书》。这时沈约为太子家令，兼著作郎。他依据何承天、徐爰等人的旧作补充修订，花了将近一年的时间，在永明六年(488)二月完成纪传七十卷。沈约在当时的奏文中说'所撰诸志，须成续上'，可见《宋书》的八志三十卷，是后来续成的。在八志中，《符瑞志》改称鸾鸟为神鸟，是避齐明帝萧鸾的讳；《律历志》改顺作从字，是避梁武帝父亲萧顺之讳，《乐志》称邹衍为邹羡，是避梁武帝萧衍的讳。可见《宋书》的最后定稿，当在齐萧鸾称帝(494)以后，甚至在梁武帝即位(502)以后了。"[③]因此 P.2683《瑞应图》应当成书于南齐之后。最早不会早于梁武帝时期。

敦煌写本 P.2683《瑞应图》内容与《宋书·符瑞志》关系密切。《宋书·符瑞志》撰写的目的"夫龙飞九五，配天光宅，有受命之符，天人之应。《易》曰：'河出图，洛出书，而圣人则之。'符瑞之义大矣。"[④]就是说凡是称王称帝的都有受命之符瑞，应当说这一撰写目的与《瑞应图》是一样的。《宋书》记载了从伏羲以来的瑞应图，伏羲"受龙图，画八卦，所谓河出图者也，有景龙之瑞。"五色云称景云，景龙，就是五色龙。神农有大火之瑞，黄帝有景云之瑞，有景星，有凤皇集，麒麟在囿，神鸟来仪，游于洛水之上，得图书焉，"龙图出河，龟书出洛，赤文篆字，以受轩辕。"[⑤]没有与《瑞应图》相对应的文字。但是在《瑞应图》之赤龙负图授帝尧条记

---

① 《隋书出版说明》,《隋书》第 1 册，第 3 页。
② 《宋书》卷二八《符瑞志》中，第 796 页。
③ 《宋书出版说明》,《宋书》第 1 册，第 2 页。
④ 《宋书》卷二七《符瑞志》上，第 759 页。
⑤ 《宋书》卷二七《符瑞志》上，第 760 页。

载到《宋书·符瑞志》，而这条记载文字与《瑞应图》完全一样，表明敦煌写本《瑞应图》撰写于《宋书》之后，撰写《瑞应图》时参考了《宋书·符瑞志》的内容，而且《宋书·符瑞志》记载尧母生尧前观于三河，常有龙随之，"一旦龙负图而至，其文要曰'亦受天祐。'眉八彩，鬓发长七尺二寸，面锐上丰下，足履翼宿。既而阴风四合，赤龙感之。"①是帝尧同赤龙之间的关系，敦煌写本《瑞应图》两条河图也记载到尧，表明《宋书·符瑞志》与《瑞应图》的关系密切。《宋书·符瑞志》记载"（帝）舜乃设坛于河，依尧故事。至于下昃，荣光休气至，黄龙负图，长三十二尺，广九尺，出于坛畔，赤文绿错，其文言当禅禹。"②而《瑞应图》中有黄龙负图授舜条。总之，《瑞应图》的很多内容条目都可以从《宋书·符瑞志》中找到对应的记载，这些记载虽然文字不尽相同，但是记载的内容基本都一样，表明《瑞应图》在成书的过程中，深受《宋书·符瑞志》的影响。有很多内容都是直接从《宋书·符瑞志》中引用来的。如黄龙，P.2683《瑞应图》记载有两处：

> 黄龙。四龙之长也，不漉池而渔，至渊泉，则黄龙游于池，能高能下，能细能精，能幽能冥，能短能长，乍存乍亡。
>
> 黄龙。五龙之长，不漉池而鱼，德至渊泉则黄龙游于池，为龙能高能下，能长能短，纷纭文章，神灵之精也。

而《宋书·符瑞志》记载与 P.2683 号内容完全一样，只是 P.2683 号脱漏部分文字：

> 黄龙者，四龙之长也。不漉池而渔，德至渊泉，则黄龙游于池。能高能下，能细能大，能幽能冥，能短能长，乍存乍亡。

其次我们从 P.2683 号记载证实该卷撰写于刘宋之后："黑龙。禹得黑龙之瑞，治水太平。宋孝武帝时，黑龙见，武帝曰：吾不堪也，此及禹之应也，何德当吾。遂修德大治。"宋武帝刘裕，这里使用其庙号，表明是刘宋以后撰写的。黑龙内容，《宋书》不见记载，而《南史·宋本纪》有记载："元熙元年冬，黑龙四登于天，《易传》曰：'冬，龙见，天子亡社稷，大人受命。'"③当指此事。此条还见载于《宋书·符瑞志》晋既禅宋，太史令骆达奏陈天文符谶称："元熙元年十二月二十四日，四黑龙登天。《易传》曰'冬龙见，天子亡社稷，大人应天命之符。'"④应当说 P.2683《瑞应图》撰写时间应当在《宋书》完成之后，特别是《符瑞志》完成之后，才能出现这种引文现象。我们从中也可以看出敦煌写本 P.2683《瑞应图》与《宋书·符瑞志》之间的关系

① 《宋书》卷二七《符瑞志》上，第 761 页。
② 《宋书》卷二七《符瑞志》上，第 763 页。
③ 《南史》卷一《宋本纪》上，第 23 页。
④ 《宋书》卷二七《符瑞志》上，第 785 页。

非常密切,有些内容应当是直接引自于《宋书·符瑞志》。如《宋书·符瑞志》麒麟、凤凰、神鸟、黄龙、灵龟、龙马、白狐、赤熊、九尾狐、白鹿、白虎、白狼、白麞、银麂、赤雀、苍乌、甘露、嘉禾、庆云、白兔、赤乌、白燕、三足乌、白乌、白雀、玉马、白鸠、玉羊、玉英、玄圭、玉鸡、木连理等类目中的首条内容,实际上就是来自于《瑞应图》的内容,由于敦煌写本P.2683《瑞应图》前后残缺,我们不能直接得到例证。但是当我们仔细阅读了《宋书·符瑞志》之后,都有这样一个明晰的看法。

另外我们从《宋书·符瑞志》的记载中也有与P.2683《瑞应图》的凤凰、灵龟符瑞相近的条目:"灵龟者,神龟也。王者德泽甚清,渔猎山川从时则出。五色鲜明,三百岁游于蕖叶之上,三千岁常游于卷耳之上。知存亡,明于吉凶。禹卑宫室,灵龟见。玄龟书者,天符也。王者德至渊泉,则雒出龟书。"P.2683《瑞应图》记载:

> [上缺]其唯龟乎?《书》曰:龟从此之谓也,灵者,德之精也,龟者,久也,能明于久递事也,王者不偏不党。尊耆不失故旧,则神龟出矣。
>
> 龟。灵龟者,黑神之精也,王者德泽湛积,渔猎顺时,则灵龟出矣。五色已章,则金王倍阴向阳,上逄象地,槃行象山,四出转运生三百岁,游于藕叶之上千岁,化浦上逄一尺二寸,能见存亡,明于吉凶,不偏不党,唯义之从。
>
> 龟。雒书者,天地之符,水之精也,何者地天经川也,王者奉顺后土承天,则何岁游于藕叶之上,千岁化浦上一尺二寸,能见存亡吉凶。
>
> 灵龟。似鳖而长,合五行之精,卜知吉凶,出蔡地。

《宋书·符瑞志》记载凤凰符瑞称:"凤凰者,仁鸟也。不刳胎剖卵则至。或翔或集。雄曰凤,雌曰凰。蛇头燕颔,龟背鳖腹,鹤鵁鸡啄,鸿前鱼尾,青首骈翼,鹭立而鸳鸯思。首戴德而背负仁,项荷义而膺抱信,足履正而尾系武。小音中钟,大音中鼓。延颈奋翼,五光备举。兴八风,降时雨,食有节,饮有仪,往有文,来有嘉,游必择地,饮不妄下。其鸣,雄曰'节节',雌曰'足足'。晨鸣曰发明,昼鸣曰上朔,夕鸣曰归昌,昏鸣曰固常,夜鸣曰保长。其乐也,徘徘徊徊,雍雍喈喈。唯凤皇为能究万物,通天祉,象百状,达王道,率五音,成九德,备文武,正下国。故德凤之象,一则过之,二则翔之,三则集之,四则春秋居之,五则终身居之。"[①]敦煌写本P.2683《瑞应图》记载凤凰四种图像,除了发鸣之外,其余具残名称部分,从残存情况看,凤凰最少有五种名号:

> 发鸣。状似凤凰象啄大鵁羽翼,大足,胫身,仁戴智婴,义应信负礼至则丘丧之威。
>
> [□□]。状似凤凰,锐啄,小头,大身,细足,胫翼若□叶,身短,戴义婴信,应仁负礼

① 《宋书》卷二八《符瑞志》中,第792—793页。

至则早之感也。

[□□]。状似凤凰,鸠啄专刑身义信婴礼应仁负智至则之感也,计图徵。

[□□]。状似凤凰,啄沐翼负尾身礼戴信婴仁应智。

发鸣而后当是上朔、归昌、固常、保长等,都是凤凰的不同名称而已。从比较中我们仍然有这样一些认识,就是敦煌写本《瑞应图》与《宋书·符瑞志》有比较密切的关系,至于《宋书·符瑞志》对敦煌写本《瑞应图》产生了多大的影响,由于敦煌写本《瑞应图》前后残缺,我们还不能完全给出准确的答案,有一点是可以确定的,就是敦煌写本《瑞应图》吸取《宋书·符瑞志》每个条目序论部分对该符瑞的论述。

根据《南齐书·祥瑞志》的记载,撰写瑞应著作的有黄门侍郎苏偘和庾温:

天符瑞命,遐哉邈矣。灵篇秘图,固以蕴金匮而充石室,炳契决,陈纬候者,方策未书。启觉天人之期,扶奖帝王之运,三五圣业,神明大宝,二谋协赞,罔不由兹。夫流火赤雀,实纪周祚,雕云素灵,发祥汉氏,光武中兴,皇符为盛,魏膺当涂之谶,晋有石瑞之文,史笔所详,亦唯旧矣。齐氏受命,事殷前典。黄门郎苏偘撰《圣皇瑞应记》,永明中庾温撰《瑞应图》,其余众品,史注所载,今详录去取,以为志云。①

从书名看,黄门郎苏偘所撰的《圣皇瑞应记》应当是采自于南齐的祥瑞,特别是南齐高帝、武帝时期的祥瑞图,这个《瑞应记》应当与本卷没有直接关系。永明年间庾温所撰《瑞应图》,推测采自古代瑞应图而成。很可能敦煌写本《瑞应图》就是庾温所撰之《瑞应图》。南梁萧子显在撰写《南齐书·祥瑞志》就大量参考了南齐黄门侍郎苏偘的《圣皇瑞应记》和庾温的《瑞应图》。我们在阅读《南齐书·祥瑞志》时深感这种影响之大。萧子显撰写中引用他们的作品有这样几种特点,一是祥瑞之后附以苏偘曰或者庾温曰的形式将其条目改编放入祥瑞志中,二是直接使用其所撰写的书名如《瑞应图》曰的形式挪入祥瑞志中。我们通过这些条目来了解苏偘撰写的《圣皇瑞应记》和庾温撰写的《瑞应图》到底是个什么内容的书。

萧子显撰写《南齐书·祥瑞志》大量取材于苏偘的《圣皇瑞应记》和庾温的《瑞应图》,有两种情况,即直接引用和改编。《南齐书·祥瑞志》记载:"太祖年十七,梦乘青龙西行逐日,日将薄山乃至止,觉而恐惧,家人问占者,云'至贵之象也'。苏偘云:'青,木色。日暮者,宋氏末运也。'"②这段内容很可能是引用《圣皇瑞应记》的内容。《南齐书·祥瑞志》中凡是使用条目中有"苏偘云"字样的都是直接来自苏偘《圣皇瑞应记》,而其他内容注明"庾温云"或者"《瑞应图》云"的就是来自于庾温所撰《瑞应图》。庾温撰《瑞应图》主要包括哪些内容,我们

① 《南齐书》卷一八,第349页。

② 《南齐书》卷一八,第353页。

通过《南齐书·祥瑞志》能够看出来大概。

庾温《瑞应图》包括梦象，还记载一般自然现象，如涉川而瀑水忽至，以及龙、虎、麒麟等。我们根据《南齐书·祥瑞志》记载，将与庾温《瑞应图》有关内容摘录如下：

世祖年十三，梦举体生毛，发生至足。又梦人指上所践地曰"周文王之田"。又梦虚空中飞。又梦著孔雀羽衣。庾温云："雀，爵位也。"又梦凤凰从天飞下青溪宅斋前，两翅相去十余丈，翼下有紫云气。及在襄阳，梦著桑屐行度太极殿阶。庾温云："屐者，运应木也。"……及在郢州，梦人从天飞下来，头插笔来画上衣两边，不言而去。庾温释云："画者，山龙华虫也。"①

世祖为广兴相，岭下积旱水涸不通船，上部伍至，水忽暴长。庾温云："《易》利涉大川之义也。"②

建元元年四月，有司奏："延陵令戴景度称所领季子庙，旧有涌井二所，庙祝列云旧井北忽闻金石声，即掘，深三尺，得沸泉。其东忽有声铮铮，又掘得泉，沸涌若浪。泉中得一银木简，长一尺，广二寸，隐起文曰：'〔庐〕山道人张陵再拜谒诣起居'。简木坚白而字色黄。"谨案《瑞应图》，"浪井不凿自成，王者清静，则仙人主之。"③

永明十年，鄱阳郡献一角兽，麟首，鹿形，龙鸾共色。《瑞应图》云："天子万福允集，则一兽角至。"④

昇明三年三月，白虎见历阳龙亢县新昌村。新昌村，嘉名也。《瑞应图》云："王者不暴白虎仁。"⑤

从这些记载不仅仅能够了解到庾温《瑞应图》记载的内容，还能知道这部记载古代祥瑞图的书籍，其记载下限是南朝齐永明十年(492)，昇明三年白虎见历阳新昌村属于追记内容。

苏侃的《圣皇瑞应记》和庾温的《瑞应图》，《隋书·经籍志》没有明确的记载，《隋书·经籍志》记载五行部分记载祥瑞类典籍有：

《瑞应图》三卷。

《瑞图赞》二卷，梁有孙柔之《瑞应图记》、《孙氏瑞应图赞》各三卷，亡。

《祥瑞图》十一卷。

《祥瑞图》八卷，侯亶撰。

---

① 《南齐书》卷一八，第353—354页。
② 《南齐书》卷一八，第354页。
③ 《南齐书》卷一八，第354页。
④ 《南齐书》卷一八，第355页。
⑤ 《南齐书》卷一八，第355—356页。

《芝英图》一卷。

《祥异图》十一卷。

《灾异图》一卷。[①]

其中《祥瑞图》三卷，虽然没有记载撰写人姓名，但是我们从书名及其所列位置在梁孙柔之《瑞应图赞》之前，应当是庾温的《瑞应图》，我们由此得知魏征撰《五代史志》时即唐初，《瑞应图》还在，从这里我们得知庾温所撰《瑞应图》的规模。到五代时这部书已经失传，后晋刘昫撰《旧唐书·经籍志》收录同类典籍有梁孙柔之的《瑞应图记》二卷、熊理的《瑞应图赞》三卷和《祥瑞图》十卷、顾野王的《符瑞图》十卷等[②]，而不见《孙氏瑞应图赞》，说明这部书已经亡佚。

庾温《瑞应图》，在唐初也很常见，房玄龄等撰写《晋书·五行志》就引用到《瑞应图》，足见当时这部书影响之大：

孙亮建兴二年十一月，有大鸟五见于春申，吴人以为凤皇。明年，改元为五凤。汉桓帝时有五色大鸟，司马彪云："政道衰缺，无以致凤，乃羽虫孽耳。"孙亮未有政德，孙峻骄暴方甚，此与桓帝同事也。案《瑞应图》，大鸟似凤而为孽者非一，宜者是也。[③]

愍帝建兴四年，新蔡县吏任侨妻产二女，腹与心相合，自胸以上、脐以下各分，此盖天下未一之妖也。时内史吕会上言："案《瑞应图》，异根同体谓之连理，异亩同颖谓之嘉禾。草木之异犹以为瑞，今二人同心，《易》称'二人同心，其利断金'，盖四海同心之瑞也。"时皆哂之。俄而四海分崩，帝亦沦没。[④]

从晋愍帝建兴四年吕兴上奏引《瑞应图》看，这个《瑞应图》应当成书于晋愍帝建兴四年以前。

我们通过以上探讨得知，敦煌写本 P.2683《瑞应图》撰写时间，从该书引文有《宋书·符瑞图》黄龙的有关内容，可以确定该书撰写时间在南朝萧齐到梁武帝萧衍之后，最早不会早于永明六年之后特别是不会早于萧衍称帝的公元 502 年，从该书引书有梁孙柔之的《孙氏瑞应图》，而《孙氏瑞应图》亡佚年代是《隋书·经籍志》成书的显庆元年(656)。因此这部书成书的年代应当在南齐后期到南梁，最晚不会晚于唐初修撰《五代史志》的时间。其次我们从中国古代典籍亡佚的时间在隋末唐初，根据《隋书·经籍志》记载："大唐武德五年，克平伪郑，尽收图书及古迹焉。命司农少卿宋遵贵载之以船，泝河西上，将致京师。行经底柱，多被

① 《隋书》卷三四《经籍志》三，第 1038 页。

② 《旧唐书》卷四七《经籍志》下，第 2034 页。

③ 《晋书》卷二八，第 863 页。

④ 《晋书》卷二九，第 909 页。

漂没，其所存者，十不一二。”[①]《新唐书·艺文志》也记载这次典籍损失的过程：“初，隋嘉则殿书三十七万卷，至武德初，有书八万卷，重复相糅。王世充平，得隋旧书八千余卷，太府卿宋遵贵监运东都，浮舟泝河，西致京师，经砥柱舟覆，尽亡其书。”[②]如果说《孙氏瑞应图》亡佚，只能在这个时期，而唐初修《五代史志》也是根据保存下来的目录写入的。我们认为敦煌写本《瑞应图》很可能就是成书于南齐永明十年(492)之后庾温所撰《瑞应图》。

三、敦煌写本《瑞应图》成书背景及其社会影响

《瑞应图》成书之后。对南北朝时期社会政治产生很大影响，特别是魏收撰《魏书》，其中《灵徵志》很可能就受到《瑞应图》的影响。之后《齐书·祥瑞志》的撰写，毫无疑问，也同样受到《瑞应图》的影响。《瑞应图》虽然出现在南北朝时期，但是这类现象的发端非常早，实际上先秦两汉时期已经将祥瑞同政治联系起来。如《汉书·谷永传》记载谷永为凉州刺史，“奏事京师讫，当之部，时有黑龙见东莱，上使尚书问永，受所欲言。永对曰：……汉家行夏正，夏正黑色，黑龙，同姓之象也。龙阳德，由小之大，故为王者瑞应。”[③]另外《汉书·何武传》记载：“宣帝时，天下和平，四夷宾服，神爵、五凤之间屡蒙瑞应。”[④]表明至少从西汉末年，瑞应图像已经出现。特别是黑龙瑞应图，已经在中国流行。

《瑞应图》一类图书，《汉书·艺文志》没有记载，表明瑞应符瑞等风气在西汉并不兴时，这类书籍也在当时没有撰述，魏晋南北朝时期，最大的问题就是正统之争。曹魏、晋以及南朝宋齐梁陈等，都是通过禅让取得，因此每个政权建立之后，都为其合法性寻找理论根据，祥瑞一类的东西就得到特别重视，瑞应就成建立新朝的主要根据，编撰这类图书实际上就是适应这种实际情况。就是在国家主持编撰的正史中，也增加了《灵徵志》、《瑞应志》、《祥瑞志》等一类迷信色彩很浓的东西。同时我们还注意到，编撰于当时正史《灵徵志》、《瑞应记》中的有文字，虽然没有注明出处，我们推测，很可能来自于撰述于当时的《瑞应图》一类著作中。《魏书·灵徵志》记载每条灾异前面有引用《洪范论》、《京房易传》等相关文字，叙述这种灾异预示的内容。但是有一些具体记载下面突然出现这样一些文字，这些文字从什么地方引用而来，值得我们思考。如：

> 高祖延兴元年十一月，肆州秀容民获麟以献。王者不刳胎剖卵则至。
>
> 世祖神䴥三年七月，冀州献白龟。王者不私人以官，尊耆任旧，无偏党之应。[⑤]
>
> 天平四年八月，有巨象至于南兖州，砀郡民陈天爱以告，送京师，大赦改年。王者自

① 《隋书》卷三二《经籍志》。第908页。

② 《新唐书》卷五七《艺文志》，第1422页。

③ 《汉书》卷八五《谷永传》，第3458—3459页。

④ 《汉书》卷八六《何武传》，第3481页。

⑤ 《魏书》卷一一二下《灵徵志》下，第2927页。

养有节则至。

高祖太和二年十一月,徐州献黑狐。周成王时,治致太平而黑狐见。

三年五月,获白狐。王者仁智则至。

(太和)十年三月,冀州获九尾狐以献。王者六合一统则见。周文王时,东夷归之。曰,王者不倾于色则至德至,鸟兽亦至。[①]

世宗正始二年九月,后军将军尔朱新兴获一角兽。天下平一则至。[②]

高宗太安三年三月,有白狼一,见于太平郡。议者曰:"古今瑞应多矣,然白狼见于成汤之世,故殷道用兴,太平嘉名也。又先帝本封之国而白狼见焉,无穷之徵也。"周宣王得之而犬戎服。

太宗永兴四年十二月,章安太子封懿献白麞。王者刑罚理则至。

高祖太和七年六月,青州献三足乌。王者慈孝天地则至。[③]

高祖太和二年七月,白乌见于凉州。王者宗庙肃敬则至。[④]

高祖太和二年二月,凉州献赤乌。周武王时衔麦至而克殷。[⑤]

世宗景明二年十二月,南青州献苍乌。君修行孝慈,万姓不好杀生则至。[⑥]

高宗兴光元年二月,有云五色。所谓景云,太平之应也。[⑦]

世祖始元四年六月,甘露降于太学。王者德至,天和气盛则降。又王者敬老,则栢受甘露。王者尊贤爱老,不失细微,则竹苇受。[⑧]

太祖天兴二年七月,并州献白兔一。王者敬耆老则见。[⑨]

太宗泰常八年五月,雁门献白雀。王者爵禄均则白雀至。[⑩]

世宗景明三年三月,济州献赤雀。周文王时衔书至。[⑪]

高宗和平四年三月,冀州献白鸠。殷汤时至。王者养耆老,遵道德,不以新失旧则至。[⑫]

根据《北齐书·魏收传》记载,魏收"(天保)二年,诏撰魏史。四年,除魏尹,故优以禄力,

① 《魏书》卷一一二下《灵徵志》下,第2928页。
② 同上,第2931页。
③ 同上,第2932页。
④ 同上,第2935页。
⑤ 同上,第2936页。
⑥ 同上,第2937页。
⑦ 同上,第2938页。
⑧ 同上,第2938—2939页。
⑨ 同上,第2942页。
⑩ 同上,第2947页。
⑪ 同上,第2952页。
⑫ 同上,第2953页。

专在史阁,不知郡事。初帝令群臣各言尔志,收曰:‘臣愿得直笔东观,早成《魏书》。’故帝使收专其任。又诏平原王高隆之总监之,署名而已。……收于是部通直常侍房延祐、司空司马辛元植、国子博士刁柔、裴昂之、尚书郎高孝干专总斟酌,以成《魏书》。辨定名称,随条甄举,又搜采亡遗,缀续后事,备一代史籍,表而上闻之。勒成一代大典:凡十二纪,九十二列传,合一百一十卷。五年三月奏上之。秋,除梁州刺史。收以志未成,奏请终业,许之。十一月,复奏十志:天象四卷,地形三卷,律历二卷,礼乐四卷,食货一卷,刑罚一卷,灵徵二卷,官氏二卷,释老一卷,凡二十卷,续于纪传,合一百三十卷,分为十二帙。”[①]魏收于天保二年开始修《魏书》,天保五年三月完成了纪传部分 110 卷,当年十一月完成十个志,共 130 卷。就是说北齐天保五年(554)底完成《魏书》。而《宋书》最后成书年代在 502 年,《南齐书》的成书时间在中大通二年(530)之前。[②] 而孙柔之著《瑞应图记》、《孙氏瑞应图赞》撰写于南朝梁,也就是 502 至 557 年间,

我们通过这些条目分析得知,附加瑞应预示内容文字都出现《灵徵志》的下篇中的每种祥瑞的第一条后面,这些条目都是祥瑞条目,同时这些祥瑞都出现在北魏高祖、世祖、高宗、世宗阶段,也就是说都出现在北魏政治比较清明的时间。这些文字与祥瑞出现时间没有必然关系,因此这些文字有可能来自于《瑞应图》一类的书籍。

《魏书·灵徵志》记载毛虫之孽有:“《瑞图》:外镇王公、刺史、二千石、令长酷暴百姓,人民怨嗟,则百鼠至。”[③]这里记载的《瑞图》,应当就是《瑞应图》。《魏书》志的部分成书于北齐天保五年十一月,显然在敦煌写本《瑞应图》之后,所引用《瑞应图》之符瑞内容,应当与敦煌写本《瑞应图》同源。

敦煌写本《瑞应图》对敦煌地区符瑞出现产生了巨大的影响,敦煌文献记载到的祥瑞很多都参照了《瑞应图》。敦煌地理文书 P.2005《沙州都督府图经》二十祥瑞中就记载到《瑞应图》,二十祥瑞中有武周时期李无亏所上给武则天的祥瑞五色鸟、日扬光庆云、蒲昌海五色、白狼等祥瑞时,李无亏在上奏都引用到《祥瑞图》这部书:

五色鸟

右大周天授二年一月,百姓阴嗣鉴于平康乡武孝通园内见五色鸟,头上有冠,翅尾五色,丹嘴赤足,合州官人、百姓并往看,见群鸟随之,青、黄、赤、白、黑五白色具备,头上有冠,性甚驯善。刺史李无亏表奏称:“谨检《瑞应图》曰:‘代乐鸟者,天下有则见也。’止于武孝通园内,又阴嗣鉴得之,臣以为阴者母道,鉴者明也,天显。”

---

① 《北齐书》卷三七《魏收传》,第 487—488 页。

② 《梁书》卷三五《萧子显传》,第 511 页。

③ 《魏书》卷一一二上《灵徵志》上,第 2923 页。

日扬光　庆云

右大周天授二年冬至日，得支庆（度）崔扮等状称："今日冬至卯时，有五色云扶日，阔一丈已上，其时大明，大授（校）一倍以上，比至辰时，复有五色云在日四边抱日，光彩其（甚）鲜，见在官人、百姓等同见，咸以为圣神皇帝陛下受命之符。"刺史李无亏表奏："谨检《瑞应图》曰：'圣人在上，日有大光，天下和平。'又曰：'天子孝，则景云出游。'有人从已西已北已东来者咸云：'诸处赦日，亦总见五色云抱日。'"

蒲昌海五色

右大周天授二年腊月，得石城镇将康拂耽延弟地舍拨状称："其蒲昌海水旧来浊黑混杂，自从八月已来，水清明彻底，其水五色，得老人及天竺婆罗门云：'中国有圣天子，海水即清无波。'奴身等欢乐，望请奏圣人知者。"刺史李无亏表云："淮海水五色大瑞。谨检《瑞应图·礼升威仪》曰：'人君乘土而王，其政太平，则河�海夷也。'天应魏国，当涂之兆，明土德之昌。"

白狼

右大周天授二年，得百姓阴守忠状称："白狼频到守忠庄边，见小儿及畜生不伤，其色如雪者。"刺史李无亏表奏："谨检《瑞应图》云：'王者仁智明悊即至，动准法度则见。'又云，'周宣王时白狼见，犬戎服者。'天显陛下仁智明悊，动准法度，四夷宾服之征也。又见于阴守忠之庄边者，阴者，臣道，天告臣子，并守忠惜也。前件四瑞，诸州皆见，并是天应。陛下开天统殊徽号，易服色，延圣寿。是以阳乌叠彩，暎（映）澄海以通辉；瑞鸟摛祥，对景云而共色；胡戎唱和，识中国之有圣君；遐迩讴谣，嘉大周之应宝命。"①

同类内容还记载于敦煌文献 P.2695 号《沙州都督府图经》的另一抄本②。《宋书·符瑞志》记载："云有五色，太平之应也，曰庆云。若云非云，若烟非烟，五色纷缊，谓之庆云。"③似乎记载的内容不能同《沙州都督府图经》完全对应上，仍然不能否认他们之间存在同流同源的可能性。

其实《瑞应图》的内容并不是很多，解释非常简洁，如五色鸟：代乐鸟者，天下有则见也；日扬光庆云：圣人在上，有大光，天下和平。又曰天子孝，则景云出游；蒲昌海五色：人君乘土而王，其政太平，则河�海夷也；白狼：王者仁智明悊即至，动准法度则见；又云周宣王时白狼见，犬戎服者。这些都是很简短的释图文字，没有更多的内容。李无亏引用《瑞应图》以增加其所上祥瑞的可信度和历史依据。同时我们还可以通过这些简短的记载，推测出来庾温所撰《瑞应图》的内容不仅仅包括南朝齐武帝时期的祥瑞，同时还上溯到西周时期："周宣王时

① 郑炳林《敦煌地理文书汇辑校注》，甘肃人民出版社，1989 年，第 18—19 页。
② 郑炳林《敦煌地理文书汇辑校注》，第 35—36 页。
③ 《宋书》卷二九《符瑞志》下，第 836 页。

白狼见,犬戎服者。”由此得知《瑞应图》记载了祥瑞上达夏商周,下迄南朝齐武帝。同时我们根据李无亏上奏祥瑞中频频引用《瑞应图》的内容,表明这部书在武周时期随时随地都很容易看得到的,是一部很常见的书籍,特别是武则天时期,在全国上下一片制造祥瑞的风潮中,只要祥瑞制造得好,符合武则天的心意,得到武则天的亲睐,就能升官发财。而李无亏的身份也决定了他必须同武则天拉好关系。根据《唐李无亏墓志铭并序》记载,李无亏虽然不是李唐之后,但是与李唐同宗,为了避免连累并得到重用,在担任太中大夫使持节沙州诸军事守沙州刺史兼豆庐经略使,不断向武则天上祥瑞劝进,同时通过修撰《沙州都督府图经》的过程将其列入这部地方志中。李无亏是一个文武双全的官员,“宏览载籍,兴属清新,似梦灵蛟,如吐飞凤。至于白猿剑术,玄女兵符,不待黄石之期,暗合孙吴之旨。心契管乐,志立功名,逝将因海运而骧鳞,排天关而举翼。初为国子生,麟德二年以进士擢第,即选授秘书省雠校。游道璧水,嘉誉比于林宗;射策金门,甲科同于稚主。”他制造的祥瑞是一流的,不但有事实也有理论根据,他对典籍熟悉,在兵书和音乐方面很有造诣。通过这些记载得知《瑞应图》起码在武周时期还广为流传,特别是作为唐朝的边地小州,也经常能看到这部记载上古到南齐的祥瑞典籍。

另外我们可以根据敦煌文献记载到归义军时期特别是西汉金山国的祥瑞,足以证实《瑞应图》对敦煌地区的影响。P.2864+P.2594《白雀歌》记载:“伏以金山天子殿下,上禀灵符,特受玄黄之册,下副人望,而南面为君;继五凉之中兴,拥八州之胜地。十二冕旒,渐睹龙飞之化;出警入跸,将成万乘之尊。八备箫韵,以像尧阶之舞,承白雀之瑞,膺周文之德。老臣不才,辙课白雀歌一首。”[1]P.3633《龙泉神剑歌》记载:“我帝金怀海量□,目似流星鼻笔端。相好与尧同一体,应知天分数千般。一从登极未逾年,德比陶唐初受禅。百灵效祉贺鸿寿,足踏坤维手握乾。明明圣日出当时,上膺星辰下有期。”[2]记载敦煌很多祥瑞如白雀、白狼、白狐、白牦牛等,这些应当说深受《瑞应图》的影响。

四、《瑞应图》与河西魏晋墓葬壁画

敦煌写本《瑞应图》与和河西地区墓葬壁画关系,以前没有人给予足够的重视,随着魏晋墓葬壁画的大量刊布,特别是这些墓葬中大量瑞祥的出土,对我们对比研究《瑞应图》与河西魏晋墓葬壁画瑞应图,提供非常便利。《瑞应图》出土地点是敦煌,应当是南北朝以来流传于敦煌及其河西地区的瑞祥图籍,他对河西地区必然产生很大的影响。而河西地区魏晋墓葬壁画中的瑞祥图像,实际上就是《瑞应图》在河西地区的实践和使用留下来的历史痕迹,通过这些图像痕迹我们可以了解瑞祥图在河西传播的程度。

墓葬壁画绘制主要体现墓主人生前的生活场面,墓葬壁画绘制祥瑞图像缘起根据,史籍

---

① 录文参郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》,第361—362页。

② 录文参《敦煌社会经济文献真迹释录》第4辑,全国图书馆微缩复制中心,1990年,第381—383页。



高台 M4 墓门上方壁画祥瑞图

没有明确记载，但是如果从汉代以来视死如生的观念来看，墓葬壁画内容就是将墓主人生前的生活搬入墓葬中，用绘画的形式体现出来，这对我们理解墓葬壁画绘制祥瑞图指明一个方向。《宋书·符瑞志》记载汉光武帝出生之后"时又有凤皇集济阳，于是画宫为凤皇之象。"[①]这就是说在两汉时期皇家有将凤凰等祥瑞绘制宫室之中的习俗，这种习俗很可能在当时也影响到墓葬壁画的绘制，王公贵族在其死后往往将凤凰最为祥瑞也绘制于墓葬壁画之中。

同样我们在河西地区也可以通过墓葬壁画得到同样的验证，在已经发掘的河西墓葬壁画中我们可以找到很多凤凰、龙、麒麟等祥瑞图像，这些图像足以说明《瑞应图》对河西魏晋墓壁画的影响。首先是是高台县地更坡 M4 墓葬壁画就绘制有一幅祥瑞图，中间绘制一条身上戴翼的黄龙，两条后爪屈跪在地，身体直立，一爪前伸捧盘一爪向后直伸，经考证这是河出图洛出书，龙前爪所捧的就是河图洛书，也是升仙图的主体内容。而绘制于黄龙的两侧是两只麒麟，也是当时祥瑞的主要内容。经过我们考证，这幅图绘制的年代大约是十六国时期，所谓河图洛书麒麟双臻图。[②] 像这类图像在敦煌及其嘉峪关、酒泉的魏晋墓葬中出土很多，如敦煌出土并收藏于敦煌市博物馆中的魏晋墓画像砖就有龙、凤凰、麒麟、河图、洛书等符瑞。在出土砖画绘制龙的图像墨书有"青龙"二字，在砖画绘制龙负书的图像上方墨书"雒书"二字，在绘制鹿的画像砖上墨书有"鹿"字，其次还有墨书有河图、凤、白虎、万鳣、麒麟等字的画像砖。除了青龙、白虎还具有方位性质的图像，凤、河图、洛书、麒麟等只有符瑞预示，而这些符瑞都是帝王受命易姓之符瑞。同时这些图像基本上都能在《宋书·符瑞志》的瑞祥中找到相应的例证，也可以同敦煌写本 P.2683《瑞应图》记载对应。

通过研究，我们曾经得出以下结论："出土于敦煌地区这些画像砖虽然没有标明时间，但是很能说明一个问题，就是这些墓葬绝对不是魏晋时期的，而应当是十六国制度比较混乱时期的产物。"[③]关于这一点我们还可以从历史文献找到相应得佐证，段业"进玄盛持节、都督凉兴以西诸军事、领护西夷校尉。时有赤气起于玄盛后园，龙迹见于小城。"以赤气、龙迹为祥瑞推其为凉公，建年为庚子[④]。这些画像砖很可能就是西凉时期的遗物。

---

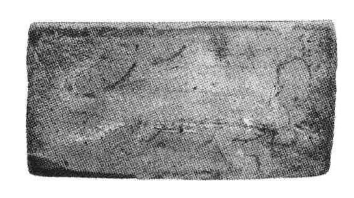
① 《宋书》卷二七《符瑞志》上，第 770 页。

② 郑怡楠《河西高台县墓葬壁画祥瑞图研究》，第 110—126 页。

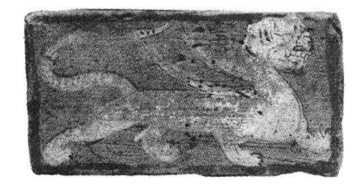
③ 同上。

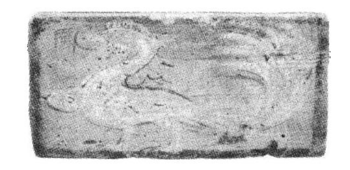
④ 《晋书》卷八七《凉武昭王李玄盛传》，第 2258 页。

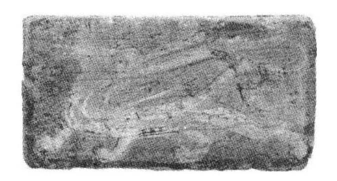

敦煌市博物馆藏青龙画像砖

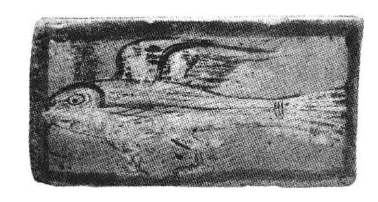

敦煌市博物馆藏洛书画像砖

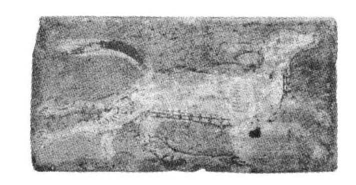

敦煌市博物馆藏鹿画像砖


敦煌市博物馆藏白虎画像砖


敦煌市博物馆藏凤凰画像砖


敦煌市博物馆藏河图画像砖


敦煌市博物馆藏万鳣画像砖


敦煌市博物馆藏麒麟画像砖


敦煌市博物馆藏儿鱼画像砖

敦煌博物馆藏魏晋墓砖画祥瑞图像

敦煌市博物馆藏画像砖中，"特别引起我们注意的是绘制麒麟画像砖的图像，该动物形似鹿一角，前后各四条腿，与高台县M4墓葬壁画绘制的神兽相似，但该麒麟身上无翼，与高台县M4神兽有异。高台县绘制中因为与龙并列，表示天上符瑞，无翼难以在天上飞翔，因此高台县M4墓葬壁画神兽很可能是传说中的麒麟和天鹿的结合物。"① 这些研究例证表明，敦煌地区的祥瑞图与高台地区一样，而敦煌地区的祥瑞图与敦煌写本P.2683《瑞应图》源流有一致性，他们都是由中原地区传播到河西敦煌，然后再在当地传播开来。

敦煌写本P.2683《瑞应图》经过我们研究，这是南朝南齐永明十年(492)之后庾温所撰《瑞应图》。《瑞应图》与《宋书·符瑞志》有着密切的关系，很多内容都是直接相互印用的，文字内容基本一样。该书对北朝史籍的撰写也有很大的影响，有些内容也进入《魏书》志的撰写中。唐代前期，这部书在敦煌地区广泛传播，官员杜撰祥瑞向武则天献媚时，就引用《瑞应图》为根据，后来敦煌人撰写地方志时将这些祥瑞大量引用其中。应当指出的

① 郑怡楠《河西高台县墓葬壁画祥瑞图研究》，第110—126页。

是,河西地区的祥瑞流传不是开始于《瑞应图》的流传进入,而在此之前敦煌及其河西地区就流传有很多祥瑞图像,他们同《瑞应图》基本同源,足见中原地区文化对河西地区影响的深远。

（说明:本文为提交向达诞辰110周年学术研讨会论文,后经修改增补,并由郑怡楠撰写了第四部分）

国家图书馆藏敦煌写本《逆刺占》札记

（附《逆刺占一卷》录文）

黄正建

（中国社会科学院历史研究所）

国家图书馆藏有一件敦煌文书，原编号为北新 0836，新编号为 BD.14636，定名为《逆刺占一卷》，性质为珍贵的占卜典籍，图版目前尚未公布，完整摹本刚刚发表①。这件重要的占卜文书是向达先生首先介绍的，因此想写这件文书以纪念向达先生。

向达先生曾任我们历史所副所长，对历史所的建设和历史所敦煌学的开展都有贡献。他的照片至今与其他所长兼著名学者如郭沫若、陈垣、尹达、侯外庐等一起，挂在历史所的会议室中。作为历史所成员，也作为唐史和敦煌学的学习者研究者，我怀着感激之情纪念我们的这位虽不曾谋面，但受其遗泽的老领导。

向达先生研究领域非常宽。他自己在《唐代长安与西域文明》一书《致辞》②中将其归纳为敦煌学、唐史（特别是其中的文化史和与西域的关系史）、少数民族史、中外关系史等几个领域。在这几个领域中，他都取得了极高成就，特别在敦煌学方面，可说是第二代敦煌学家的代表人物③。对《逆刺占》的摹写与介绍，是向达先生关注敦煌学和文化史的结果，也是他对敦煌学和文化史的重要贡献。

一、向达先生的贡献

关于这件《逆刺占》文书，向达先生是最早的介绍者和研究者。他曾在论著中两次提到，即《西征小记》和《记敦煌石室出晋天福十年写本寿昌县地境》④。荣新江后来又介绍了向先生关于这件卷子的一个题记⑤。这三次介绍或详或略，但内容大致相同。

由于这件《逆刺占》文书的另一面写有《毛诗诂训传》，因此许建平《跋国家图书馆所藏敦煌

---

① 向达先生摹写，载《敦煌余录》，收入荣新江编《向达先生敦煌遗墨》，中华书局，2010 年，62—90 页。关于向达先生摹写的这个本子，到底叫"摹本"还是"临本"、"抄本"、"写本"等，学者有不同意见。自然，向先生并非在原卷上摹拓，也非原样临摹，与原卷尺寸、字体等都不相同，但其本意是尽量保留原卷信息，所以才会将涂抹痕迹也照样摹出。鉴于此，本文仍将称此本为"摹本"。

② 《唐代长安与西域文明》，三联书店，1987 年。

③ 周绍良《向达先生敦煌遗墨》序一，1 页。

④ 后都收入《唐代长安与西域文明》。

⑤ 荣新江《惊沙撼大漠——向达敦煌考察及其学术意义》，初于 2002 年学术会议上发表，后收入《辨伪与存真——敦煌学论集》，上海古籍出版社，2010 年。

〈诗经〉写卷》[①]一文(以下简称为《许文》)结合向达先生的介绍对文书作了详细研究。《许文》认为此件文书的首次介绍,不是《西征小记》而是《记敦煌石室出晋天福十年写本寿昌县地境》;对向达先生关于文书正、背面的不同说法,认为《毛诗诂训传》当是正面,《逆刺占》则是背面。

向达先生的三次介绍和研究,为我们提供了此件文书的基本情况:

1. 收藏。此件文书向达先生 1942 年在张大千处看到,并借来录副。文书藏邓秀峯处,1943 年卖给青海粮茶局局长韩辅臣,后归北京图书馆[②]。

2. 定名与形制。此件文书为唐天复二年(902)翟奉达写《逆刺占》一卷,存 296 行,长 441.7 厘米,首尾完整,仅卷中残损十余行。

3. 考证。(1)内容。"《旧唐书·经籍志》有《逆刺》三卷,题汉京房撰,与翟奉达所写者疑是一书,唯未分卷为稍异。书中文辞鄙俚,且时杂像教话语,只以其中涉及京房,《旧书》不察,遂题为京房撰。《新唐书·艺文志》著录《逆刺》三卷,不题撰人,庶几得之"(《西征小记》)。(2)抄写者翟再温即翟奉达,为历学世家,后以字行。天复二年(902)为州学上足子弟、20 岁;天福十年(945)为州学博士、63 岁;显德六年(959)仍为州学(经学)博士,77 岁(《记敦煌石室出晋天福十年写本寿昌县地境》)。

4. 录文。在《记敦煌石室出晋天福十年写本寿昌县地境》中介绍了翟再温题记、三首七言五言诗、卷末题记共 11 行文字的录文。

上文说过,向达先生在 1942 年当时就对全卷做了摹写。这一摹写被编入《敦煌余录》,但迟至今年(2010 年)才收入《向达先生敦煌遗墨》公开出版,从而为我们所知。从出版的影印件看,摹写作的非常认真、仔细,完全按照文书原格式——朱笔字用红墨抄录、墨笔修改处将被修改者一并录出、小字补字双行注等均按原样摹写,分段符号均依样描绘,等等。总之,向先生的这一摹本与原卷几乎完全相同,在无法看到原卷或图版的时代,无疑是介绍、普及、宣传敦煌文书的珍贵而重要的资料。

二、其后的研究

下面回顾一下《向达先生敦煌遗墨》出版之前,有关本件《逆刺占》的著录与研究。

本件《逆刺占》文书在向达先生介绍后就湮没不闻、无人问津,仅北京图书馆 1981 年编的《北京图书馆敦煌遗书续录》有所记录,说存"11 纸 288 行"。到 1999 年我开始系统搜集和研究敦煌占卜文书时,承蒙荣新江好意,看到了本件文书的照片复印件,又承李际宁照顾,目验了本件文书[③],遂于 2000 年发表《有关〈北京图书馆敦煌遗书续录〉中占卜文书的定名问

① 原载《敦煌学国际研讨会论文集》,北京图书馆出版社,2005 年,后增补录文后收入《敦煌文献丛考》,中华书局,2005 年,116—137 页。

② 归北京图书馆一事当然不是向达先生介绍的。其中原委尚待探讨。据国家图书馆李际宁先生相告,此件文书是 1957 年 2 月由文化部交拨北京图书馆,再由北京图书馆中文采访组移交善本组的。至于它如何到的文化部,就不得而知了。

③ 由于时间已过去 10 年,加上曾搬了一次家,当年所作的笔记怎么也找不到,甚为遗憾。

题》一文①,介绍了本件文书前段所列目录;认为它可作为《逆刺占》定名的标准件;文书残缺部分可用P.2859《逆刺占一卷》补足;并以此为样本,为北京图书馆所藏的另两件《逆刺占》文书定名。其后,我在2001年出版的《敦煌占卜文书与唐五代占卜研究》一书②(以下简称为《黄书》)中专列"逆刺占"一类,认为"逆刺占"是一种预测来卜者所卜何事及其吉凶的占卜术,介绍了6件"逆刺占"文书,并梳理了它们在正史书目中的著录情况。

关于本件文书,《黄书》介绍了其中的21项内容,认为"全卷虽纸张、字迹俱佳,且抄写认真,但内容混乱、前后重复,错漏颇多。大致是把有关'逆刺占'的内容都杂抄在一起而凑成的一卷"(158页)。书中还指出P.2859《逆刺占一卷》的内容"与北新0836《逆刺占一卷》完全相同,连错字漏字都相同,且抄写时间只相差两年(本卷抄写于唐昭宗天复四年即公元904年,北新0836则抄于902年),可以肯定二者用的是同一个底本"(158页)。P.2610文书与上述"二件《逆刺占一卷》中的16、17、18、19、20四项几乎完全一样,可以肯定是《逆刺占》中的一部分"(159页)。现在我可以更明确地说,P.2610与本件文书以及P.2859虽非抄自同一底本,但极其相似。所以在以下作录文时,我将P.2859作为主要校本,同时将P.2610作参校本。

由于P.2859《逆刺占一卷》与本件文书底本相同,因此研究前者实等于间接研究后者。刘永明《敦煌占卜与道教初探——以P.2859文书为核心》③(以下简称为《刘文》)就可说是在内容上对本件文书的研究(虽然其角度主要是关心与道教相关的内容)。文章梳理了逆刺占法在史籍中的记载,认为其兴起在南北朝,题名京房逆刺的著作都是伪托;具体内容均为民众日常生活中所遇到的各种事项,如远行、家宅、田地、失物、盗贼、病患、口舌、嫁娶等;从文书中反映的避讳情况看,《逆刺占》中有"景位坐者,家有十三人"句,是避唐讳"丙"为"景";又有"占家中病者,初忧重,至理不死"句,是避唐讳"治"为"理",其他多处"丙"、"虎"并不避讳。这一方面是其出于唐代的明证,另一方面也说明在唐室衰微的过程中,处于边远和半独立状态的敦煌地区渐渐从思想上淡化了对唐王室的尊奉,这种情况在归义军时期的敦煌文书中比较常见。由此看来,其整体内容的编纂时间当不早于归义军以前,属于本地区文化水平不高的文士或阴阳师辑录拼凑各相关内容并且加入了本地区民俗内容而成;其重要特色是其中的道教和鬼神崇拜(例如醒死鬼、土公、水官等),以及运用的解谢镇厌等方法。

其实本件文书内容十分庞杂,道教因素只是其中的一个方面。

除此之外,《中国国家图书馆藏敦煌遗书精品选》选印了本件文书卷首、卷尾两张照片,并有说明:"逆刺占。唐天复二年(902)写本。卷轴装,首尾全,长450.3厘米,宽27厘米。尾题后有题跋及题诗。"④其中提到的文书尺寸测量比向达先生所测(441.7厘米)要长出一些。

① 《文献》2000年第3期,278—282页。

② 学苑出版社,2001年。

③ 《敦煌学辑刊》2004年第2期,15—25页。

④ 中国国家图书馆善本特藏部、上海龙华寺、《藏外佛教文献》编辑部合编,2000年,非卖品。

三、本文的工作

本文首先提供了一个国家图书馆所藏《逆刺占一卷》的完整录文。由于是据照片复印件迻录的，有些字看不清楚，还有朱笔无法显示。好在向达先生的摹本已经面世，且格式极接近原卷，因此凡朱笔或不清楚处，均参考向先生的摹本（以下简称为“向摹本”）。我的录文将本件文书所缺15—34行上半的文字，用P.2859《逆刺占一卷》补足，同时为全文加了标点，并参考两件法藏文书作了大量校记。

关于本件文书的行数，向达先生说是296行，北图《续录》说是288行，问题可能出在153行以下8行“占左右手足举法”上。原文这8行各以双行小字排列，向达先生将双行各算一行，北图《续录》将双行并算一行，所以两种统计差了8行。我的录文也将双行各算一行（这是为了电脑输入的方便），但总行数为298行，比向达先生统计的多了2行。经检查，系向达先生在78—79行之间漏写了1行，又将296行与295行录为一行[①]造成的（详见本文附录文）。

以下就本件文书提出一些问题，以供读者参考。

1. 本件文书的定名与抄写者、抄写时间均无问题，但卷子上的朱笔、题字如何解释？我们知道，本件文书的抄写者是“敦煌郡州学上足子弟翟再温”。在卷后“翟再温”题名之旁，有一行细字为“再温，字奉达也”。这行不同于正文的、笔迹很“细”的字是抄写者自己题的吗？他为什么要将自己的“字”注出来呢？题名后面有三首诗。这些诗水平不高，是翟再温（奉达）所作的吗？诗中说“男儿不学读诗赋，恰似肥菜根尽枯”，是说男儿应该学诗赋，这和抄写《逆刺占》有何关系？又如第1行有朱笔“逆刺占十川纸”字样，这也是抄写者注的吗？他为何要作这个注，又为何要用朱笔呢？换句话说，朱笔究为何人因何而写？又，研究认为此件《逆刺占》是翟再温20岁时所抄，一直自我保存到“年迈”时。他为何要长期保留这个卷子？是因为它重要还是因为要怀旧？顺便说一句，另一件《逆刺占》（P.2859）的抄写晚于此本两年，抄写者也是州学子弟，但是“阴阳子弟”。或者本件文书抄写者“翟再温”也是“阴阳子弟”？《逆刺占》或是州学阴阳子弟学习用教材？

2. 前面说过，我曾提出本件文书与P.2859《逆刺占》（以下简称为“伯甲本”）出自同一底本。两相比较，应该认为本件《逆刺占》虽然也多有错漏，但是抄写者主动进行过稍许整理。例如84行“居天空向”之下有阙文。伯甲本亦有阙文但接抄下句，本件文书则有意识地留出空格。148行讲完“左足”后没有“右足”。伯甲本亦无“右足”，甚至连“右足”字样都未出现，本件文书则写出“右足”来而下无文字，是有意识提醒读者[②]：下有阙文。特别是236行讲十二月将时，缺少“辰”。伯甲本写“有人居辰”，下无文字，便接抄“有人居卯”，而本件文书则明确写有“欠辰”字样，看来也是出于有意识提醒读者的考虑。

---

① 这两行相隔较近，勉强也可视为一行，但作两行更符合原卷也更合理。

② 若是作为教材用，就是提醒自己。

但也有改错而可笑处。如92行“为贵民求百事,皆得”,何意?查伯甲本,此处“贵民”的“民”作“人”。向“贵人”求事“皆得”,就好理解了。这说明本件文书和伯甲本所据的同一底本上可能是“贵人”,伯甲本的抄写者吕弁均忠实底本,而本件文书的抄写者翟再温以为“人”是避“民”讳,因此擅将“人”回改为“民”,反而不通。

3. 尽管如此,在绝大多数情况下,本件文书的抄写者还都是照录文字,而不论是否通顺。由于本件《逆刺占》是杂抄而成,因此在用字上有不同时代的特点,而抄写者则不予统一,一律照原样抄写。例如像前述《刘文》已经指出的那样,既有避“丙”、“治”讳写作“景”、“理”的,也有不避两字的。而“虎”字基本不避。不过,在同一项占卜法中,避讳字“避”和“不避”没有同时出现过。由此或能据以研究各项占卜法的成书时间。上面所举改“贵人”为“贵民”就是一个例子,可作理解本件文书撰写和抄写年代的很好线索。

照抄原文的例子还有:卷子前面将“争田宅”的“争”均写作“净”,后面则写作“争”;前面将“坤”均写作“巛”,后面则写作“坤”等等。特别是242—243行中的一句话“天钦阴辰相扶好人硕”,究竟何意?看来抄写者也是不懂的。

4. 从占卜内容上看,虽然如《刘文》所说,“均为民众日常生活中所遇到的各种事项,如远行、家宅、田地、失物、盗贼、病患、口舌、嫁娶等”,但其中仍有时代和地域特点。例如:

①156行有“离上来卜者,先举左手向面,忧寄客”、260行有“坎,北方,举左手向面,忧有寄养客”。我们先不说这两条的矛盾,即一从南方(离)来,一从北方(坎)来,占辞却一样,就说其中涉及的“寄(养)客”就很有时代特色。他们或应是唐代后期才出现的一类人,是寄居在非本人户贯州县的“客”。我们举几条史料:

甲、其州县诸色部送,准旧例以当州官及本土寄客有资产干了者差遣。[①]

乙、会昌五年正月制:公卿百官子弟,及京畿内士人、寄客,修明经进士业者,并宜隶于太学。[②]

丙、(贞元)四年正月庚戌朔,御丹凤楼制曰:……军州官吏、寄客,能务农业入粟助边,量其多少,酬以官秩。[③]

从以上资料看,“寄客”在唐后期很普遍,成为法令必须对其有所规定的一类人。关于“寄客”,笔者将另文讨论,这里只想指出,从本件《逆刺占》文书占辞中他们常被“忧”看,与本土人的矛盾是经常发生的。

②与此相关,文书中还出现了关于“外养”的占辞。例如98行“景位坐者,家有十三人,

① 《旧唐书》卷一二九《张延赏传》,中华书局,1975年,3609页。
② 《唐会要》卷三五《学校》,中华书局,1990年,635页。
③ 《册府元龟》卷八九《帝王部·赦宥八》,中华书局,1982年,1062页。

一人外养。丁位坐者，家有十五人，一人外养”；112—114行“戌地坐，家有五人或四人，父身外养”，“亥地坐，家有五人四人，父及长子外养”等等。从“丙”写作“景”看，此项内容撰于唐代。一家之中常有人“外养”，且被“外养”者包括家中的“父亲”。这是什么习俗？是敦煌地区独有的吗？“外养”的地点是否在寺院呢？

③文书中有大量占辞涉及对妇人的担忧，担忧她们的“阴私”、“勾连”、“秽恶”。例如54—55行“寅时从寅上来，忧女子财之事，妇人勾连”；70—71行“午上来者，为青龙，向天后，为妇女阴私，亦有吉财事”；75行“亥上来，亥为太阴，向勾陈，为妇女勾留事”；77—78行“居太阴向勾陈上坐者，为妇女留连言语斗诤事”；79行“(居)玄武向六合上坐，为妇女阴私事，必得合事”；93行“亥为天后，有人在天后上坐，为妇女闭塞阴私事”；204行“向天后，为有妇女阴察来往之事”；208—209行“向勾陈，为有妇女勾连之事”；231行“于天后上坐者，为有妇人奸私秽恶之事”；262—263行“寅时艮来卜者，忧女子、金铜之物，欲为所各好女勾连”等等。与此不同的是，占辞中涉及男子阴私、秽恶的内容几乎不见。这些对妇人的担忧是唐五代全国状况的反映呢，还是敦煌地区特有风俗的反映？

④文书中又有大量关于占别人家有酒无酒的占辞，甚至有一项占卜内容就是“占人家有酒法”。举几个例子：54—56行“寅时从寅上来，忧女子财之事，妇人勾连，性多虚，家有酒。卯时从震上来，忧田宅、屋舍、男女病，其人性行喜少口语，酒满器”；57—59行“巳时巳上来，忧小口，有人欲行求物，占人性行多语多嗔，家有酒少。午时离上来，忧父母病、田宅诤，占家有酒”；60行“申时巛上来，忧母病，亦田宅、口数孤，家中酒食，往即得”。不仅能占出谁家酒多酒少，还能占出去人家后是否能喝上酒。再如135—141行(所引不按行而按卦改排)：

申时☲离上来卜者，[占]忧亡失若六畜、官事至辞讼，占有酒无有，酒满器。

未时☷[坤]上来卜者，占欲求仕进若婚姻、妇女事，占有酒无酒，大器之中盛。

巳时☱兑上来卜者，占忧家事若亦？田宅、小儿，家有酒藏不出，瓦器中盛。

亥时☰乾上来卜者，占忧家，欲求娶，若相告言，诤金刀剑。

丑时☵坎上来卜者，占忧主亡失，妇女任身欲卧，家有酒藏在杖下。

卯时☶艮上来卜者，占忧女子若失金银，家有酒无，破器盛之。

这是连酒藏在哪里都能占出来。又180—181行“占主人有酒不与”，似乎还透着怨恨。而262行以下是专门占“人家有酒”与否的，就略而不引了。以上占辞应是当地当时社会状况的反映：一来显示当时当地酒食的缺乏，二来显示当时当地喝酒比较普及，特别是有到人家去喝酒的习俗。如果你把酒藏起来，或来你家有酒而不给人喝，都是不对的。

以上我们就本件文书的占辞举了几个例子，试图说明本件长达近三百行的《逆刺占》有

着丰富内容。除了据此可研究占卜术,及其与道教、佛教、民间信仰的关系外,也是研究社会生活史的好材料,希望今后能有更深入更细致的研究。

本文主要是对国家图书馆藏《逆刺占》作了个尽量忠实原卷的录文,并提出了一些问题。这些问题只能算是抛砖引玉。当然,也许这些问题本身并不是问题或是别人早就解决了的。若如此,只能检讨我的孤陋寡闻了。

此件《逆刺占》文书是向达先生首先介绍并研究的。不仅如此,向达先生在那么艰苦的条件下,对原卷进行摹写,且摹写的十分精美,令人赞叹。它深含着一个学者对祖国文化的热爱、对学术的热爱。我们现在作录文的条件好多了:可以复印放大、可以扫描进电脑里放大、有异本可校、有充裕时间。如果我们做的能好一点,有什么可夸耀的呢? 所以,无论现在、将来对本件文书研究的成果有多大,我们也都不会也不应该忘记向达先生的发现、介绍、摹写首功。这就是我这篇不成熟小文最想表达的意思。

附记:

本文完成后,承蒙林世田、刘波先生好意,特将尚未公开出版的本件文书高清照片复印,用快递递到我家。又敦促尽快将原卷照片放在 IDP 网站上。于是我不仅看到了本件文书的高清照片复印件,还上网看到了它的彩色照片,因此抓紧时间,据彩色照片对原先的录文作了复核。对此,我要向两位先生表示真诚的谢意。

不过我要说明的是,尽管我用彩色照片作了复核,改正了录文的"凡例"和注释等,使录文更加精确,但本文的正文文字并未修改,仍强调录文主要依据向达先生的摹本。这当然是因为要纪念向达先生,希望不要抹杀向先生辛勤劳作的缘故。

换句话说,虽然录文依据了原卷的彩色照片,但仍将"向摹本"的异同注出;正文完成后虽然看到了原卷的全部彩色照片,但仍强调依据的是"向摹本"。这一切,都出于对向达先生的崇敬和纪念心愿,乞请读者谅察。

北新 0836(BD.14636)《逆刺占一卷》錄文

凡例:

一、本件文書錄文據 IDP 網站公佈的照片(簡稱「彩版本」)與向達先生的摹本(簡稱「向摹本」)迻錄。

二、向摹本不是我們現在所說的"錄文",而是文書原卷的摹寫,形式上等同於原卷。雖然現在已有清晰的"彩色照片本",但爲紀念向達先生的摹寫首功,本錄文仍將"向摹本"作爲依據之一,並將其與"彩色照片本"的異同標出。

三、由於 P.2859《逆刺占一卷》與本件文書爲同一底本,故用作主要校本,簡稱爲"伯甲本"。又,P.2610《逆刺占》存相當於本件文書的 198 至 276 行,與本件文書雖非同一底本,但

極相似，故用作主要參校本，簡稱爲“伯乙本”[①]。P.2574《周公孔子占法》存相當於本件文書的161至182行，似據同一底本，故用作參校本，簡稱爲“伯丙本”。

四、本件文書前部有近20行殘缺，據“伯甲本”補之。

五、錄文的迻錄，凡能標示的朱筆、符號等，據“彩色照片本”與“向摹本”過錄，并在注文中提示。電腦無法打出的符號和塗抹，在注文中描述。

六、本件文書除大段缺損處儘量擬補外，其他有補、正處均不改原文，而在校記中說明。凡補字用[ ]、改字用( )，字有疑問，旁加？號。

錄文：

1. △逆刺占一卷　○[②]　　逆刺占十川紙[③]
2. 占間出法　占人卜呼聲法[④]　占日時法　[占][⑤]十二辰將上來法　占干位法
3. 占支位法　占十二時來法　[占八][⑥]卦人來吉凶法　占左右手足舉法
4. 占周公孔子傍通法　占十二月將所[⑦]在逆占來意法　占日卜法
5. 占坐卜向法　占時來[⑧]及人家有酒法　占十干時逢准則[⑨]
6. ○凡月四日、七日、廿日、子日，已上四日，無神不卜。○凡占法皆則[⑩]其初，
7. 久而無驗。若客不信，須主人問之，聽其答語，便惻[⑪]也。　又云：
8. 凡欲人來，從家中發心，向師來卜者，万事皆成。若人閑心，因
9. 來卜之，不着[⑫]。若欲人看事，卜之三卦，必好着，多看無神，
10. 不着。先賢語不虛，万不失一。凡人來卜者，先舉[⑬]看日，相此人
11. 所坐之地、正面所向、發(?)家之所、出門、行[⑭]立坐臥、言語深淺、
12. 顏色青赤黃白黑，即知也。來時地土與日時相似，但准五帝
13. 法：东方青、南赤、西白、北黑、四季黃。向青占財物，向白仙亦有

---

① 關於這三件文書的相互關係，請參見拙作《敦煌占卜文書與唐五代占卜文書》158—159頁。
② 此爲硃筆。以下凡○均爲硃筆。又據“彩色照片本”，此處○下有一行塗抹文字，內容不明。向摹本未録。
③ 此六字爲硃筆。其中“川”當爲“張”之草寫。此承李際寧先生相告。又據前引北京圖書館編《北京圖書館敦煌遺書續録》，說存“11紙”，與此處所說“十張紙”不同。
④ 此六字为插入之小字。
⑤ 此據下文76行補。向摹本此字不缺，知當時文書此處不殘。
⑥ 此二字據下文135行補。向摹本此二字不缺，知當時文書此處不殘。又，下面的“卦”字为後補小字。
⑦ 原字不清，據下文198行識为“所”字。向摹本为“帥”。
⑧ 據後文262行，“來”下當補“卜”字。
⑨ 此七字为硃筆。
⑩ 疑當为“測”。
⑪ 疑當为“測”。
⑫ 此“着”與“着”筆劃稍不同，也有“著”或“善”的可能。下兩處“着”同。
⑬ 據下文36行，“舉”下當補“頭”字。
⑭ “行”字，向摹本漏錄。

14. 口願,向黑口舌,向赤官事,向黄田宅中事。出南門必失火、口舌、官

15. [事?[1],出西南]門[2]田宅坡木事,出西門遠行錢財事,出西北門行人

16. [不[3]得消息,出北門口舌動]病患事,出東北門喪衰口氣事,出

17. [東門錢財之事,出東南門婚財]憂口舌事。已上問出法[4]。若人

18. [從南方來,必官事、病人,亦主失]火、官吏[5]書事,南方主离、火。若人

19. [從西南方來,必田宅、家口、婦女、妻]財、魚獵、老母事,巛主土。若西

20. [方來,必問福德、家口、妻財、親]遠行仏事,西方金,主兑。若西北

21. [方來,必問願求、嫁娶、憂爭、相告、刀]劍事,西北主乹。若北方來,必問

22. [疫病、口舌、移徙不定、遊預[6]事,北]方水、坎。若東北來,疾病、田宅、賊

23. [盜、夢悟[7]、行動、兇喪事。東北主艮、]山石。若東方來,治生、欲行女

24. [婦事、財錢行動事,東主震、木。]若東南來,問口舌、官事、婦女、婬

25. [婚財物事。凡人來卜,忽]風雨從東方起,有清[8]、白、黑雲者,

26. [來人必問刑獄事。凡人來卜,忽]有風雨從南方起,上有赤、黑雲,來

27. [人必有家不利、鬬爭事。凡人來]卜,忽有風雨從西方起,上有白

28. [雲、青雲、赤雲,必死鬬、諍訟、金銀、]囚刑事。 凡人[9]卜,忽有風雨從

29. [北方起,上有黑、赤、白雲,婦女事、口]舌憂,有所求事。 已上准風雨卜之。

30. [占人卜呼聲法 呼聲不息者],羽音也,來問遠行及疾病事。

31. [呼聲大者,商音也,來問兵革、縣]官、口舌、失火事。呼聲重者,宫

32. [音也,來問葬、造屋事。呼聲似]拍手撓木聲者,角音也,來問

33. [財物、刑囚事。呼聲振動者,]徵音也,來問口舌、火災事。一呼

34. [聲問病,二呼聲[10]文書失財物,三]呼聲問刑囚婚婬,四呼[11]問兵

35. 革、口舌,五呼[12]造作、器土、葬埋事,六呼聲問行出入事。 凡[13]來

36. 占,嘿不言,但舉頭看日所在,即知其人來意:日在東方,問婚、婦

---

① 自本行至34行,所缺文字據伯甲本補。又,此處伯甲本只到“口舌”,後無“官”字。此本有“官”字,後似當補一“事”字。

② “西南”下,伯甲本無“門”字。向摹本錄出“南門”二字,知當時所缺文字比今日所見者少。

③ “不”,伯甲本原作“木”。

④ “法”下有硃筆結束符號,作W狀,右側線上引。

⑤ “吏”字墨色很淡,似爲後補。伯甲本無此字。按,從本卷占卜文書看,沒有一處提到“吏書”,倒有4處提到“文書”,分别在34、189、193、253行,且“官吏書”也不通,故疑“吏”當爲“文”字。

⑥ “遊預”或即“猶豫”。

⑦ “悟”或即“寤”。

⑧ “清”當为“青”。

⑨ 據上文,“人”下當補一“來”字。

⑩ 下當補“問”字。

⑪ 下當補“聲”字。

⑫ 下當補“聲問”二字。

⑬ “凡”前有硃筆分段符號,作雲氣右單垂尾狀。

37. 人娠、論説財、口舌、失火[1]之事。求婚、覓財、失財物[2]、行人、口舌,並得吉。　日在
38. 東南方,問被盜財失之事,不尔即官事有罪,失物不得,病不死。
39. 宅林傍耶[3]道之上有寡婦家,有一人黑眼,好偷盜,或作厭。　日在
40. 南方,來問官事,不尔婚財,必有刑[4]徒流徙,婚不成,求財不得,病
41. 重。家有兩母子,多瓦器。人赤眼,有一男,黑色,面上有瘢痍?,有
42. 黑點,喜道説人,與鬼來往。若病,心痛耳聾之象。　日在西南方,
43. 人來問,必驚恐見怪,惡夢,失財,求事不成,不意。家有兩母子,
44. 女少男多,少言語。有一男,高肩,兇[5],喜共他女爭,亦婬,不避親疏,
45. 宅有伏屍。西南數火怪,主人心耶,懃福,乃有財物二主。　日在西方,問婚
46. 成,財得,有口舌,遠行欲至,失物卻得,病不死。居宅小道上家有一
47. 婦,長咽細小大[6]額?,事神,有一人青色,主人貪慳。　日在西北方,問兒
48. 行來,漏失,求官得,甚家高粱之受,西北有浮圖。家有一人,剛
49. 不信師,有一人好作功德精進,家外氏有作厭魅者。　日在北方,
50. 問婚成、財得、官畏[7],有刑徒口舌,病不死。宅居下[8]濕,坑坎之水上,有
51. 一人壞,偷與道人尼來去,一人耳聾,口舌,廉廉[9]不絕。　日在東北方,問
52. 驚恐、惡夢、鬪訟、留連,不尔婚財。家居塚上,家内二子,心腹不
53. 相得,若第三子強良,久竟破家。　右[10]看日時者子午卯酉皆是正方,
54. 辰巳東南角,未申西南角,戌亥西北角,寅丑東北角,寅時從寅上來,憂女子財之事,婦人勾
55. 連,性多虛,家有酒。　卯時從震上來,憂田宅、屋舍、男女病,其
56. 人性行喜少口語,酒滿器。　辰時巽上來,憂女子患,欲遠行
57. 求財物,占人性多語,患嗔怒。　巳時巳上來,憂小口,有人欲行求
58. 物,占人性行多語多嗔,家有酒少。　午時离上來,憂父母病、田
59. 宅諍,占家有酒。　未時未上來,憂失財物,人行中和長直。
60. 申時巛申[11]上來,憂母病,亦田宅、口數孤,家中酒食,往[12]即得。

---

① "火"字爲後補。
② 以上五字伯甲本作"覓失物"。
③ "耶"或即"邪"。45行的"耶"同。
④ "刑",向摹本錄爲"刓"。
⑤ "兇",向摹本漏錄。
⑥ "小大",或可錄作"尖",但伯甲本明確作"小大"。
⑦ "畏"或即"位"。
⑧ 原作"下居",下有顛倒符號。
⑨ 第二個"廉"爲同文符號。
⑩ "右",伯甲本作"若"。又,此句前有硃筆分段符號,作花狀。
⑪ "申"字或衍。還有一種可能,即未時當從"巛"上來,申時從"申"上來,則"巛"字衍,而前句"未"上來當作"巛"上來。
⑫ "往",向摹本爲"住",誤。

61. 酉時兑上來,欲求官得婚嫁事,人性行不侵人。　戌時乾
62. 上來,憂人欲求婦女、諍婚、辭訟事。　亥時坎上來,憂失財、
63. 婦女妊娠欲坐,人性行多慮。　子時巽上來,憂口舌,諍田宅,
64. 語相連及。　丑時艮上來,憂田宅,在舍不[①]安,男子患,人性行
65. 善。　△子上來卜者,子爲天后,向青龍,求官吉,婦人合陰陽
66. 事。　丑上來者,丑爲天乙,向天空,爲貴人託,欣慶財物如意。
67. 寅時(上)[②]來者,爲騰蛇,向白虎,爲喪疾驚恐。　卯上來者,爲
68. 朱雀,向太常,爲衣裳、財物、口舌、兇事。　辰卜來[③],爲六合,向
69. 玄武,盜[④]財、亡財,亦主婚和合聚會事。　巳時(上)[⑤]來[⑥],爲勾陳,向太
70. 陰,有諍田宅、相勾連事。　午上來者,爲青龍,向天后,爲婦
71. 女陰私,亦有吉財事。　未上來者,未爲天空,天乙[⑦],求官吉慶,又
72. 云欺詐空妄無實事。　申上來[⑧],申爲白虎,向騰蛇,爲驚
73. 恐死亡鬭諍楊[⑨]兵。　酉上來,酉爲太常[⑩],朱雀[⑪],口舌[⑫]裳財
74. 帛慶賜事。　戌上來,爲玄武,向六合,爲有酒食、婚事,亦主
75. 失物、盜賊事。　亥上來,亥爲太陰,向勾陳,爲婦女勾留事。
76. 右[⑬]從十二辰將上來占法。　子日,爲[⑭]太陰,人來居太陰上
77. 坐者,爲隱慝[⑮]聞? 事;居太陰向勾陳上坐者,爲婦女留連
78. 言語鬭諍事。　丑日,丑爲玄武,人居玄武上坐者,爲賊盜、亡遺、
79. 失物事[⑯];若[⑰]玄武向六合上坐,爲婦女陰私事,必得合事。
80. 寅日,寅爲太常,人在太常上坐,爲衣裳、求官事;居太常向[⑱]

---

① "不",向摹本爲"下",誤。
② "時"旁另寫"上"字,當改"時"爲"上"。
③ 伯甲本"卜"爲"上",是。又,"來"下當補"者"。
④ "盜"前當補"爲"。
⑤ "時"旁另寫"上"字,當改"時"爲"上"。
⑥ 下當補"者"。
⑦ "太乙"前當有"向"。
⑧ 下當補"者",下"酉""戌""亥"同,不校。
⑨ 據北新0872號《逆剌占》文書,此處的"楊"當爲"傷"。參黄正建《敦煌占卜文書與唐五代占卜研究》,159頁。
⑩ "太常"前原有"白虎"字樣,旁有消除符號。
⑪ "朱雀"前當有"向"。
⑫ "口舌"前當有"为",後當有"衣"。
⑬ "右"上有硃筆分段符號,作雲氣右單垂尾狀。
⑭ 從下文推測,"爲"前當有"子"字。
⑮ "慝"原作"匿心"二字,被劃掉補"慝"字。
⑯ 自"丑日"至"失物事"一行,向摹本漏錄。
⑰ "若"當爲"居"。
⑱ "向"下,向摹本多一"朱",誤。

81. 朱雀上坐，爲口舌、誹謗、言語事。 卯日，卯爲白虎，有人在白
82. 虎上坐，爲鬪諍事；居白虎上向騰蛇上坐者，爲縣官、口舌、
83. 失火事。 辰日，辰為天空，有人在天空上坐，爲欺詐不實事；
84. 居天空向[1]。 巳日，巳爲青龍，有人在青龍上坐，
85. 為婦女求物事。 午日，爲[2]勾陳，有人在勾陳上坐者，爲婦女
86. 鬪諍；居勾陳向太陰上坐者，爲伏慝隱事。 未日，未爲六合，
87. 有人在六合上坐，爲婚、酒食事；居六合向玄武上坐者，爲陰
88. 私、盗賊、失物事。 申日，申爲朱雀，有人在朱雀上坐者，爲口舌、
89. 誹謗；居朱雀向太常上坐，爲衣裳、財物、吉慶之事。 酉
90. 日，酉爲騰蛇，有人居騰蛇上坐，爲有驚恐失火急事；居騰蛇
91. 向白虎上坐，爲死喪疾病事。 戌日，戌爲天乙，有人在天乙上坐
92. 者，爲求位事；居天乙向天空上坐，爲貴民[3]求百事皆得。 亥
93. 日，亥爲天后，有人在天后上坐，爲婦女閉塞陰私事；居天后
94. 向青龍上坐，吉慶求官事。 假令常以月將加時，若神后加日
95. 辰，必有姧意，勿往。 假令甲寅日天乙大吉，下有人來坐天空，爲
96. 欺詐不實之事。 ○客在支干位坐法 干[4]位占 甲位坐
97. 者，家有老父，家口二人或三人。 乙位坐者，家有三人，一人患腳痛。
98. 景位坐者，家有十三人，一人外養。 丁位坐者，家有十五人，一人外養。
99. 庚位坐者，家有十六人，一人病。 辛位坐者，家有七人，一人外養有
100. 病。 壬位坐者，家有九人，應有姖[5]婦人[6]，三人外養。 癸位坐者，
101. 家有七人。 支[7]位占法 子地來坐者，家有九人或六人，憂
102. 病、遠行，憂丈人、小口，祟在腥[8]死鬼、社稷、土公、水官，家當見向四
103. 足及水火怪，厭[9]，吉。 丑地坐者，家有十三人或十五人，二人欲有病，
104. 家有行火土怪，遠行有憂。 寅地坐者，家有七人外養，小口衰，
105. 憂行人，先有野蟲入宅、狂風入室穴患。 卯地坐[10]，家有六人、九人
106. 或十五人，有孫、寡同住，憂小口及遠行，憂移動為怪。 辰地坐，

---

① “向”後有闕文，伯甲本同。
② “爲”前當有“午”字。
③ “民”，伯甲本作“人”，是。此處修改頗值得玩味。
④ “干”上有朱筆分段符號，作橫折狀。
⑤ “姖”，伯甲本作“娠”。
⑥ “人”，向摹本漏錄。
⑦ “支”上有朱筆分段符號，作雲氣左右雙垂尾狀。
⑧ “腥”，此字又像“月”字旁又像“日”字旁。伯甲本作“醒”，下同。
⑨ “厭”下，伯甲本有“之”字。
⑩ “坐”下當補“者”字，下“辰、午、未、申、酉、戌、亥”“地坐”之下均當補“者”字。

107. 家有十人或九人、六人，憂家長、小口，腥死鬼，先見龍蛇爲怪，憂
108. 遠行。 巳地坐者，家有七人或六人、四人，二人外養，大同，憂病、官事、
109. 小口、遠行。 午地坐，家有八人、七人，一人外養，家見火光、赤病、寒
110. 熱、腥死鬼。 未地坐，家有十人或九人，有病星[①]死鬼，神明不安。
111. 申地坐，家有十三人或七人、五人，憂遠行，一人病，男子鬼汙竈，謝
112. 之。 酉地坐，家有六人、五人、四人，憂女子病，主鬼爲祟。 戌地坐，家有
113. 五人或四人，父身外養，田宅、口舌、病。 亥地坐，家有五人四人，父及長
114. 子外養，星死鬼死?[②] 後火光怪。 占[③]十二辰[④]來法 子時來占，
115. 病苦腹脹熱，丈人所作，坐祠不賽，病者不死，許氣土公。 丑時來占，
116. 病苦腹脹，病腥死鬼[⑤]，女子見所作，爲自絞死，男子[⑥]鬼來作，急
117. 解之。 寅時來占，病[⑦]苦頭痛，祟在土公，犯司命上鬼，死鬼來，爲
118. 急解之。 卯時來占，病人苦胸脅，四支不舉，時土祟在丈人、土
119. 公，急解之。 辰時來占，病苦頭痛、心悶、吐逆，坐犯東南土公、丈人
120. 來所，急謝解之。 巳時來占，病咽喉不能下食，坐犯徙動門
121. 戶，犯土公，祟在司命，急解之。 午時來占，病苦心痛，四支不隨，祟
122. 在司命、廢竈，不賽，急謝之。 未時來占，病四支構急，祟在司
123. 命、廢竈，不禱不賽，急解之，吉[⑧]。 申時來占，病苦頭痛、嘔吐、
124. 不得食、眠臥不安，是太歲上土公爲祟。 酉時來占，病四支不
125. 舉，祟在大神，禱而不賽，急謝之，吉。 戌時來占，病苦腹，四支
126. 皆痛，祟在外，亡有口舌，許不與祀，謝之。 亥時來占，病重，犯
127. 廁上神，有月煞上土公，急解謝之，吉。 十[⑨]二日占盜法 子日
128. 坎地來，是男子，黃色，姓劉，口七人或十人，物藏在井中，求可得。
129. 寅丑日艮地來，必是女人，有親矩小缺齒，在家中，急求得，有人在
130. 道，患。 卯日震地來，必是男子，赤色，姓任、董、孫，食口六人、八人，物
131. 藏在小坑草。 辰巳日巽地人來，白色，姓顧、張、任，藏在蘺中，三人
132. 共食。 午日离地來，赤色人，姓孔、馬，物藏在壁孔中。 未申日巛

① 伯甲本無“星”字。
② 此字伯甲本先寫“先”，又在旁寫一“死”字。
③ “占”上有朱筆分段符號，作雲氣右單垂尾狀。
④ “辰”，伯甲本作“時”，是。本卷前段目錄亦作“時”。
⑤ “腥死鬼”的“鬼”旁，有一墨筆消除符號“卜”。伯甲本作“星死”，無“鬼”字。
⑥ “男子”下伯甲本又有一“男”字。
⑦ “病”下，伯甲本有“人”字。
⑧ “吉”，向摹本作“急”，誤。
⑨ “十”上有朱筆分段符號，作雲氣左單垂尾狀。

133. 地來，黃色，女子，長頸細腰，多語，物藏在蘺孔中，小兒見之。

134. 西日兌上來，青色，男子，姓公孫、李，物藏在舍中，土覆之。

135. 占八卦人來卜①　申時☲离上來卜者，憂②亡失若六畜、官事至辭訟，占有酒無

136. 有，酒滿器。　未時③☷上來卜者，占欲求仕進若婚姻、婦女事，

137. 占有酒無酒，大器之中盛。　巳時☱④兌上來卜者，占憂家事若

138. 亦？田宅、小兒，家有酒藏不出，瓦器中盛。　亥時☰乹上來卜者，

139. 占憂家，欲求娶，若相告言，諍金刃劍。　丑時⑤☵坎上來卜

140. 者，占憂主亡失，婦女任身⑥欲臥，家有酒，藏在杖下。　卯時☶

141. 艮上來卜者，占憂女子若失金銀，家有酒無，破器盛之。

142. 午時☳震上來卜者，占憂欲有辭訟，若婦人任身求產

143. 處。　子時☴巽上來卜者，占憂縣官，若爭田地、口舌、語相連

144. 事。　右⑦件，此京房逆刺。人來卜者，初坐時若候之，即知善惡。

145. 舉足⑧　西北☰乹上來卜⑨者，先舉左足，憂官；右足，婚和女事。

146. 西方☱兌上來卜者，先舉左足，憂官；右足，憂小兒病痛。

147. 西南☷巛上來卜者，先舉左足，憂長母；右足，憂縣官、諍六畜。

148. 南方☲离上來卜者，先舉左足，憂散事；右足⑩

149. 東南☴巽上來卜者，先舉左足，欲訴爭婢女、小兒；右足，憂失官位，小兒啼。

150. 東方☳震上來卜者，先舉左足，憂媒母事；右手⑪，憂移徙、小病。

151. 東北☶艮上來卜者，先舉左足，憂縣官；右足，婦女姙身事。

152. 北方☵坎上來卜者，先舉左足，憂刑獄；右足，婦女任身傷胎事。

153. 舉手　西北方☰乹上來卜者，先舉左手向面，憂死喪；右手向面，憂諍訟。

154. 西方　☱兌上來卜者，先舉左手向面，憂失財；右手向面，有人謀財物。

155. 西南方☷坤上來卜者，先舉左手向面，憂婦女長母病；右手向面，相向告姧。

156. 南方　☲离上來卜者，先舉左手向面，憂寄客；右手向面，憂外喪事。

---

① 此六字寫在卷子天頭處，且與卷前目錄或不同。上有朱筆分段符號，作花左右垂尾狀。

② “憂”前當有一“占”字。

③ “時”下，伯甲本有“巛”字。

④ 卦符爲後補加。

⑤ “時”下有一塗抹字。

⑥ “任身”即“妊娠”。

⑦ “右”上有朱筆提示符號，作雙同心圓狀。

⑧ 此二字標在卷子天頭上，上有朱筆分段符號，作左右雙垂線狀，下“舉手”同。又，以下每條均佔兩行，現各錄爲一行，行數則按二行算。

⑨ “卜”爲塗抹原字後補寫於旁者。

⑩ “右足”下當有缺文。伯甲本並“右足”均無。

⑪ 伯甲本作“足”，當據改。

157. 東南方☴巽上來卜者，先舉左手向面，憂移徙；右手向面，相告諍田宅事。
158. 東方 ☳震上來卜者，先舉左手向面，憂訴縣官；右手向面，憂女子病。
159. 東北方☶艮上來卜者，先舉左手向面，憂婦女小兒；右手向面，憂失財物。
160. 北方 ☵坎上來卜者，先舉左手向面，憂縣官刑獄；右手先向面，憂小兒病。

161. 周公孔子占法[1]	正月	二月	三月	四月	五月	六月	七月	八月	九月	十月	十一月	十二月
162. 寅時	三	一	二	三	一	二	三	一	二	三	一	二
163. 卯時	一	二	三	一	二	三	一	二	三	一	二	三
164. 辰時	二	三	一	二	三	一	二	三	一	二	三	一
165. 巳時	三	一	二	三	一	二	三	一	二	三	一	二
166. 午時	一	二	三	一	二	三	一	二	三	一	二	三
167. 未時	二	三	一	二	三	一	二	三	一	二	三	一
168. 申時	三	一	二	三	一	二	三	一	二	三	一	二
169. 酉時	一	二	三	一	二	三	一	二	三	一	二	三
170. 戌時	二	三	一	二	三	一	二	三	一	二	三	一
171. 亥時	三	一	二	三	一	二	三	一	二	三	一	二
172. 子時	一	二	三	一	二	三	一	二	三	一	二	三
173. 丑時	二	三	一	二	三	一	二	三	一	二	三	一

174. 凡[2]時下得一，占家口憂患，不死；占遠行人，平安未至；占官事，不吉；
175. 占間口舌，死[3]；占姧惡，善吉；占盜賊，來[4]至；占失財，以去不得；占所求，不
176. 得；占天雨，無；占杖，暨；占市買，不合；占病者，不吉。 凡[5]時下
177. 得二，注[6]官事，和了不成；占家，憂小口，兇；占盜賊，不來；占聞口舌，
178. 有；占遠行人，在道未至，吉；占求妻財，損財得；占姧惡，有；占
179. 戰鬪，不如也；占失財，得半；占養蠶，得平；占所居宅，多有夢；
180. 占造作，不如意；占欲市易利以；占聞憂，有，不吉；占主人有酒，不
181. 與；占杖暨，其杖小取?。 時[7]下得三，注作官事，得甚好；占家中，平
182. 安；占家中病者，初憂重，至理不死；占養蠶，大得；占求妻財，吉；
183. 占遠行人，在道來，欲至；占姧惡，必有惡；占盜賊有無，其賊聲；
184. 占欲事官，不吉；占失財得不，遠得不賜；占天雨，有，不足；占

---

① “周”上有朱筆分段符號，作雲氣狀，但雲腳分左右向上。
② “凡”上有朱筆分段符號，作雲氣狀，但雲腳分左右向上。
③ “死”，伯甲、丙本並同，疑爲“無”。
④ “來”，伯丙本作“未”。
⑤ “凡”上有朱筆分段符號，作雲氣右單垂尾狀。
⑥ “注”，伯甲本作“主”。
⑦ “時”上有朱筆分段符號，作雲氣左右雙垂尾狀。又，“時”上伯丙本有“凡”字。

185. 妻有子無子，不喜；占欲遠行者，不進，甚大吉；占聞憂有憂

186. 無，初時小惡，恐於必有吉好，不須憂；占主人家中有酒，無

187. 酒；占杖臥豎，其物臥。　　右件並傍通占之，即知万事善惡。

188. 逆占①　占子地來坐者，主落②隱藏盜賊、有求官、喜慶、有弊?③ 匿陰私

189. 之事。　丑地來卜④者，主口舌、文書、諍訟、田宅、伏匿在家、腫病之事。

190. 寅地來卜者，主書⑤印信來往、吉慶、來相會之事。　卯地來卜

191. 者，主失脱、轉動、移徙、來往不定之事。　辰地來卜者，主失落、

192. 轉物⑥、諍訟，並死亡、口舌之事。　巳地來卜者，主宅內蛇鼠爲怪、驚

193. 恐，並⑦口舌之事。　午地來卜者，主口舌、文書、來往印信、火光相

194. 煞之事。　未地來卜者，主行動失落、玄生流血光之事。　申地

195. 來卜者，主男女婚嫁、公私安隱⑧、扶會之事。　酉地來卜者，主死

196. 喪、落火、相鬭打論財物、血光之事。　戌地來卜者，主被傷損、口

197. 舌，或飛禍、諍訟之事。　亥地來卜者，主失落、驚動怪，或

198. 口舌流血之事。　推⑨十二月將所在逆占來意法　假令常以

199. 月將加卜時，若天后加日辰，必姧意爲信合十二月、為天后常定。假令甲寅日

200. 天大吉下，有人在子、大吉卜來坐，坐⑩向未、天空，有一欺詐不慶之事

201. 辰為天空，在面東南上⑪。卯上坐者，卯爲白虎⑫，向太常，爲有衣裳、財物之事。

202. 面向西坐。辰上坐者，辰爲六合，向玄武，爲盜賊、亡財、失物之事。　巳上

203. 坐者，爲⑬勾陳，向太陰，爲有諍訟之⑭勾連。　午上坐者，午為

204. 青龍，向太⑮后，爲有婦女陰察⑯來往之事。　未上坐者，未爲

205. 天空⑰，爲求官得吉慶之事。　申上坐者，申爲白虎，向騰蛇，

---

① 此二字原爲小字，寫在卷子天頭上。上有朱筆分段符號，作花左右垂尾狀。

② "落"前疑缺"失"字，参 191 行。

③ 當爲"蔽"字，参 220 行。

④ "卜"爲旁加的小字。

⑤ "書"前或當有"文"字，参 193 行。

⑥ 或當爲"轉動"，参 191 行。

⑦ "並"前原有"主"字，旁有消除符號。

⑧ "隱"，伯甲本作"和"。

⑨ "推"原作"椎"，上有朱筆分段符號，作雲氣右單垂尾狀。

⑩ "坐"原爲同文符號。

⑪ "面"下，伯乙本有"向"。

⑫ 下云申爲白虎，是重複。"卯"當爲朱雀，此處或誤。又，本段缺"寅日"。

⑬ "爲"上，伯乙本有"巳"。

⑭ "之"下，伯乙本有"事"。

⑮ "太"，伯甲、乙本並作"天"，是。

⑯ "察"，伯乙本作"密"。

⑰ 201 行謂"辰爲天空"，是其矛盾處。

206. 爲有驚恐懼之事。　西上坐者,西爲太常,向朱雀,爲有
207. 口舌諍訟之事。　戌上坐者,戌爲玄武,向六合,爲有酒[①]食、婚
208. 姻之事。　亥上坐者,亥爲太陰,向勾陳,爲有婦女勾連之
209. 事。　子上坐者,子爲天后,向青龍,爲有求官喜慶之事。
210. 丑上坐者,丑爲太一,向天空,爲有欺詐之事。

211. ○正月天魁爲師坐[②],二月從魁為師坐。
212. 三月傳送爲師坐。四月小吉
213. 爲師坐,未。五月勝先[③]爲師坐,午。
214. 六月太乙[④]爲師坐,巳。七月天罡
215. 爲師坐,辰。八月太衝爲師坐,
216. 卯。九月功曹爲師坐,寅。十月
217. 大吉爲師坐,丑。十一月神后爲師坐子。
218. 十二月徵明爲師坐亥。右十二月師坐者,
219. 每從天魁爲坐首。

假令正月甲亥為太陰
寅時加寅子為天后
時加法皆尔丑為太一亦名天乙
未為天空　午為青龍　巳為勾陳
辰為六合　卯為朱雀　寅為騰蛇
申為白虎　酉為太常　戌為玄武
巽　坤　乾　艮

220. 占[⑤]日卜法　子爲太陰,有人在太陰上坐者,爲有蔽匿、陰
221. 翳[⑥]事。　丑爲玄武,有人在玄武上坐者,爲有盜賊之事。
222. 寅爲太常,有人在太常上坐者向師,必爲有[⑦]大事,衣裳、求官
223. 之事。　卯爲白虎,有人在白虎上坐者,向戰[⑧]之事,不賽、欺
224. 詐。　辰爲天空,有人在天空上坐者,爲有欺詐之事。　巳日[⑨]
225. 爲青龍,有人在青龍上坐者,爲有慶賀之事。　午日[⑩]爲
226. 勾陳,有人在勾陳上坐者,爲有婦女諍訟之事。　未爲六合,
227. 有人在六合上坐者,有婚姻酒食之事。　申爲朱雀,有人
228. 在朱雀上坐者,爲有口舌誹謗之事。　酉爲騰蛇,有人在
229. 騰蛇上坐者,爲有驚恐、失火、急速之事。　戌爲太一,有人在

---

① “酒”,伯乙本作“飲”。
② 凡“師坐”爲雙行小字者,當因抄不下之故。又,旁應以小字注出干支,但或有或無。下同。
③ “先”當爲“光”。“勝光”爲六壬十二神之一。
④ “乙”,伯乙本作“一”。
⑤ “占”上有朱筆分段符號,作車輪狀。
⑥ “翳”下,伯乙本有“之”字。
⑦ “有”,伯乙本無。
⑧ “向戰”上,伯乙本有“爲”字。
⑨ 伯乙本無“日”字,是。
⑩ 伯乙本無“日”字,是。

230. 太一上坐者，爲有求官位職爵禄之事。　亥爲天后，有人在
231. 於[①]天后上坐者，爲有婦人姧私[②]穢惡之事。　占[③]坐卜向法
232. 假令有人居酉、騰蛇上坐者，向卯、白虎，爲有死亡、疾病之事。
233. 有人居申、朱雀上坐，向寅、太常，爲有衣裳、財物、喜之事。
234. 有人居未、六合上坐者[④]，向丑、玄武，爲有私竊、盜賊、財物失脱[⑤]之事。
235. 有人居午、勾陳上坐者[⑥]，向[⑦]太陰，爲有蔽匿、陰翳、私意之事。
236. 有人居巳、青龍上坐者[⑧]，向亥、天后，爲有好人行來之事。欠辰[⑨]。
237. 有人居卯、白虎上坐，向西[⑩]、騰蛇，爲有縣官、口舌、失火、殃災事。
238. 有人居寅、太常上坐，向申、朱雀，爲有口舌、誹謗、亂之事。有人
239. 居丑、玄武上坐，向未、六合，爲有陰私之事、求蔽匿之事。有人
240. 居子、太陰上坐者[⑪]，向午、勾陳，爲有人構扇、諍訟、官府之事。
241. 有人居亥、天后上坐，向巳、青龍，爲有吉慶、喜詳[⑫]之事。有人
242. 居戌、太一上坐，向辰、天空，爲有退逸不求之事。　天欽陰辰[⑬]
243. 相扶好人頎[⑭]　○假令太[⑮]煞加日辰者，居日辰上坐者，爲有刑[⑯]郡
244. 所招呼，相生扶爲善事，相尅爲月煞。月建加日辰上坐者，爲
245. 郡縣所召，相生扶爲遷，相尅爲兇。　占[⑰]左右手足舉法
246. 乹☰乹，西北方來，左足先舉者，欲求婦女；右足先舉，
247. 　　憂財[⑱]好女陰書皆須之事。
248. 兑☱兑，西方居，左足先舉者，欲求來借物；右足先

① 伯乙本無“於”字。
② “私”，向摹本作“移”。
③ “占”上有朱筆分段符號，作車輪狀，並有上下引線。
④ “者”，伯乙本無。
⑤ “物失脱”，伯乙本作“失物脱漏”。
⑥ “者”，伯乙本無。
⑦ “向”下，伯乙本有“子”字。
⑧ “者”，伯乙本無。
⑨ “欠辰”，伯甲本作“有人居辰”，亦不全。
⑩ “西”，伯甲本作“酉”，是。
⑪ “者”，伯乙本無。
⑫ “詳”，伯甲本同，疑當爲“祥”。
⑬ 原似作“抻”，塗抹後改爲“辰”。
⑭ 以上九字含義不明。
⑮ “太”，伯甲、乙本並作“大”。
⑯ “刑”，伯乙本作“州”，是。
⑰ “占”上有朱筆分段符號，作圓圈中有什字狀。
⑱ “財”下，伯乙本有“錢”字。

249. 　　舉,借[①]小兒[②]女病、失物,欲來求[③]之。
250. 坤☷坤,西南方居,左足先舉者,爲母事;右足先舉
251. 　　者,法依善諍道六畜財物、欲求之事。
252. 离☲南方[④]居,左足先舉者,憂小口;右足先舉者,
253. 　　憂金銀、錢財、紙筆、文書、印信之事。
254. 巽☴巽,東南方,左足先舉者,憂関? 一好女小兒;右
255. 　　足先舉者,憂男[⑤]病、失官之事。
256. 震☳震,東方居,左足先舉者,憂移徙;右足先舉
257. 　　者,憂好女姉妹嫁往[⑥]、小口舌病痛之事。
258. 艮☶艮,東北方居,左足先舉者向面[⑦],好[⑧]小兒;右足[⑨]先
259. 　　舉向面者,憂朱[⑩]衣被欲求意情之事。
260. 坎☵坎,北方,舉[⑪]左手向面,憂有寄養客;若右手向
261. 　　面者,憂衰?[⑫] 中子病痛之事。
262. 占[⑬]時來卜及人家有酒法　　凡寅時艮來卜者,憂
263. 女子、金銅之物,欲爲所各? 好女勾連;占人意性,多虚
264. 少實。　卯時震來卜者,憂爭田宅、有非、欲作[⑭],男子病;
265. 占人意性,爲人善,少語;占人家有酒食,方求覓事。
266. 辰巳時巽來卜者,憂女子病、有非;占欲遠行、求財物;占人[⑮]意,嗔[⑯];
267. 占人家有酒,往求之,必少。　巳午時离來卜者,憂亡失財
268. 物、六畜、爵[⑰];卜人意行,中和長中實事[⑱];占人家有酒食,令

---

① "借",伯甲本作"即",當是。
② "兒"下,伯乙本有"好"字。
③ "來求"原作"求來","來"下有顛倒符號。
④ "南方"上,伯乙本有"离"字。
⑤ "男"下伯乙本有"女"字。
⑥ "往"下伯乙本有"來"字。
⑦ "足"無法向面,疑當爲"左手"。下"右足"伯甲本作"右手",以及下"坎"條爲"左右手向面"均可證。
⑧ "好"下,伯甲、乙本並有一"女"字。
⑨ "足",伯甲、乙本並作"手"。
⑩ "朱",伯乙本作"失",似是。
⑪ "舉"上,伯乙本有"先"字。
⑫ "衰",伯乙本作"喪",似是。
⑬ "占"上有朱筆分段符號,作雲氣加花狀,但左右雙雲尾向上。
⑭ "作"下,伯乙本有"捨"(舍)字。
⑮ "人"下,伯乙本有"性"字。
⑯ "嗔"上,伯乙本有"論意"。
⑰ "爵"下,伯乙本有"位"字。
⑱ "長中實事",伯乙本作"善中實"。

269. 出少許事。　未時坤來[1]者，憂長女、有非、爭田宅、口舌、兒
270. 孫起；占人意行，多口舌[2]；占人家有酒食，往久向之事。
271. 申酉時兌來[3]者，憂從官求進、有非、嫁女、婚姻、結親；占
272. 人意性行[4]，不鏤欲人；占人家有酒，在北來[5]下。　戌亥時
273. 乾來卜者，欲求之碎?[6] 語遊俱欲傜役；占人家有酒，口戶
274. 道姓劉、任氏，食口七人，有十人藏在[7]。　子丑時坎
275. 來卜者，盜物是男子之人，今至痛，小口出，意[8]在司命鬼、竈
276. 君、水官、空井中，不須求日，向所求來[9]。
277. 十[10]干之中時逢事意准則法　〇時逢六甲，合主
278. 出財、入財、買買[11]、田宅、婚姻、嫁娶之事，及牛馬。　時逢六
279. 乙，與神俱出，合遠行往來、出入徵兆之事。　時逢六丙，
280. 合主酒食、貴人、聚集、會客之事。　時逢六丁，合主逃亡、
281. 失脱、隱藏、伏匿之事。　時逢六戊，合主遠父母尊長田
282. 宅中墓；辰，丑時是或丙時是[12]。　時逢六巳[13]，合主奴婢、小
283. 人、六畜、逃亡、藏避；未，戌時是或丙時是[14]。　時逢六庚，合
284. 主口舌、鬪打、論官理府、瘡腫、血光之事。　時逢六辛，合
285. 主病疾[15]、死亡、哭泣、囚圖[16]、牢獄、兇之事。　時逢六壬，合主
286. 爲使所吟、被捉獲閉塞之事。　時逢六癸，合主衆莫
287. 視、隱藏之事。
288. 〇逆刺占一卷　再溫，字奉達也。[17]

---

① "來"下，伯甲本有一"卜"字。
② "舌"，伯乙本作"語"。
③ "來"下，伯乙本有"卜"字。
④ 伯甲、乙本並無"行"字。
⑤ "來"，伯乙本作"床"。
⑥ "碎"，伯乙本作"醉"，似是。
⑦ 以下似缺字，伯甲本同。
⑧ "意"，伯乙本作"祟"。
⑨ "不須求日，向所求來"，伯乙本作"不須求，自向所求見(?)來"。
⑩ "十"上有朱筆分段符號，作橫折線。
⑪ 第二個"買"字原爲同文符號，疑當爲"賣"。
⑫ 以上八字，伯甲本爲注文。
⑬ "巳"，當爲"己"。
⑭ 以上八字，伯甲本爲注文。
⑮ "病疾"，向摹本作"疾病"，誤。
⑯ "圖"當爲"徒"。
⑰ 此六字爲下行的補注，墨跡很淡。此行以下至卷末，向達先生在《記敦煌石室出晉天福十年寫本壽昌縣地境》(《唐代長安與西域文明》，三聯書店，1987年)中有錄文(439頁)。

289. 〇于時天復貳载岁在壬戌四月丁丑朔七日,河西燉煌郡州學上足子弟翟再溫記。

290. 三端俱全大丈夫,六藝堂堂[①]世上無。男兒不學讀

291. 詩賦,恰似[②]肥菜根蕪菁。又續前七言:

292. 軀體堂堂[③]六尺餘,走筆横波紙上飛。執筆題

293. 篇[④]須意用,後任將身選文知。　　又五言:

294. 哽噎卑末手,抑塞多不謬。嵯峨[⑤]難遙望,

295. 恐怕年終朽[⑥]。

296. 　　　　幼年作之,多不當路,今笑,今笑[⑦]。

297. 　　〇已前達走筆題撰之耳。

298. 　　年廿作,今年邁見此詩,羞煞人,羞煞人[⑧]!

---

① 第二個"堂"爲同文符號。

② 下五字爲劃掉另寫者。

③ 第二個"堂"爲同文符號。

④ 下三字爲劃掉另寫者。

⑤ 下三字爲劃掉另寫者。

⑥ 此五字爲劃掉另寫者。

⑦ 此二字原爲同文符號。又,本行墨跡甚淡。

⑧ 此三字原爲同文符號。

向达先生摹抄本《上元金箓简文》残卷重识

刘　屹

（首都师范大学历史学院）

一、引　言

1942—1944 年，向达先生先后两次在敦煌考察。在考察间隙，曾从当地士人家藏写卷中，抄录一批有价值的敦煌写卷，作成《敦煌余录》一册。书中共抄录了 10 件珍贵的敦煌文献，其中第一件即“残道经 上元金箓简文真仙品”[①]。2002 年 8 月，荣新江先生在北京召开的“敦煌学学术史”国际学术会议上，撰文介绍了向先生考察敦煌的经过，及其在考察期间所取得的学术成果[②]。此前，荣先生曾将此“残道经”摹抄本的复印件给我看。我当时对古灵宝经和灵宝斋仪都还没有形成自己的看法，只是依据大渊忍尔氏 1970 年代末对敦煌本《下元黄箓简文灵仙品》的整理结果，将此“残道经”初步拟名为《太上洞玄灵宝三元威仪自然真经·上元金箓简文真仙品》[③]。此后几年，我没有再关注过这件《上元金箓简文》。

2002 年，王承文先生出版了其研究古灵宝经的巨著，书中专有一章探讨《灵宝三元威仪自然真经》与晋唐道教科仪，并附有敦煌写本和传世道典中关于《上元金箓简文》和《下元黄箓简文》的录文[④]。他没有来得及参考荣先生公布的向先生这件摹抄本，却提供了一个重要的信息：《永乐大典》卷一三一〇“仪”字下，收有道书《灵宝三元威仪经》，证明此经在明初尚存。但他认为《永乐大典》此卷已阙，没有做进一步的追寻。

2004 年，王卡先生通过我，从荣先生处获得此件复印件，将其拟名为《洞玄灵宝上元金箓简文威仪经》，并做了详细著录。他指出《上元金箓简文》的成书时间是东晋南朝，在陆修静的《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》中已经引述此经。而向先生摹抄本，实际上是由前后两截组成，即前面的一截残存 26 行（有 13 行因粘连在一起，无法辨识文字），后面的一截

① 向达《敦煌余录》已收入荣新江编《向达先生敦煌遗墨》，中华书局，2010 年 3 月版。本件“残道经”，见第 44—50 页。

② 详见荣新江《惊沙撼大漠——向达的敦煌考察及其学术意义》，《敦煌吐鲁番研究》第 7 卷，中华书局，2004 年，第 99—127 页。收入氏著《辨伪与存真——敦煌学论集》，上海古籍出版社，2010 年，第 199—235 页。

③ 大渊忍尔《敦煌道经·目录编》，福武书店，1978 年，第 33—34 页；《敦煌道经·图录编》，福武书店，1979 年，第 38—42 页。大渊氏所见的三件敦煌写本，各段文字都是以“下元黄箓简文灵仙品”开始，故这三件原本应属《下元黄箓简文》。他根据《无上秘要》引用上元金箓、中元玉箓和下元黄箓的文字，最后都标明出自《洞玄金箓简文经》，故认为《金箓简文经》是三箓三元的总称。而我的这一初步拟名，意在强调《三元威仪自然真经》是上中下三元的总称，而三元各自还有自己的经题。《向达先生敦煌遗墨》仍然采用向达先生在《敦煌余录》中最初的拟名：“残道经 上元金箓简文真仙品”。

④ 王承文《敦煌古灵宝经与晋唐道教》，中华书局，2002 年，第 449—629 页。

残存59行[①]。2005年，王卡先生在浙江天台山道教会议上提交了一篇校补敦煌本《三元威仪真经》的长文[②]。不仅第一次录校了此件抄本前后两截的文字，而且还与传世文献的引文做了充分的比对。这对于本抄件的研究，是一个重要的推进。

2005年9月，吕鹏志先生也通过我得到荣先生惠允，获得此件的复印件。2006年，他对《灵宝三箓简文》做了辑考和研究[③]。2008年，他公布了自己辑考《上元金箓简文》的成果[④]。2009年11月，他发表了专论灵宝六斋的文章，文后再次附有《上元金箓简文》的辑稿[⑤]。他的贡献是将《永乐大典》残本《灵宝三元威仪经》与向达先生摹抄本做了对照。《永乐大典》本的起首部分几乎完好保存，还有部分内容正可与向先生摹抄本所谓"别纸"相重合[⑥]。由此也可知向先生摹抄本前后两截的顺序有误，应该是59行的一截在前，26行的一截在后。吕先生的工作，号称复原出《上元金箓简文》四分之三的经文，特别是有关向先生摹抄本的内容，经与《永乐大典》本对应，文序得正，缺字得补，其价值更加突显。

此外，大渊忍尔和小林正美氏，还曾就唐代《妙门由起》征引《灵宝金箓简文三元威仪自然真经》的内容是否可靠，进行过讨论[⑦]。他们的意见，对于了解《上元金箓简文》的情况，无疑也是有益的。

可见，以向先生摹抄本的重现为契机，学界对《上元金箓简文》的研究，已取得了重大的进展。我本来一直没有将此纳入自己研究的范围，但近两年来，我开始关注古灵宝经的一些基础问题。《上元金箓简文》首次正式进入我的研究视野，是在我讨论P.2861.2+2256敦煌本"灵宝经目录"之时。我对其中第五篇目的释读，认为原卷的"威仪自然，二卷"指的就是"上元金箓"和"下元黄箓"这两卷古灵宝经。原卷只抄写了《上元金箓简文》，而漏抄了《下元黄箓简文》的经名全称。这是导致从大渊氏以来的几位学者都无法解开第五篇目释读之谜

---

① 王卡《敦煌道教文献研究——综述·目录·索引》，中国社会科学出版社，2004年，第108页。同年开始出版的《中华道藏》则没有来得及收录这份新资料。

② 王卡《敦煌本〈三元威仪真经〉校补记》，此据氏著《道教经史论丛》，巴蜀书社，2007年，第366—407页。又见《天台山暨浙江区域道教国际学术研讨会论文集》，浙江古籍出版社，2008年，第731—751页。

③ 吕鹏志《灵宝三箓简文辑考》，2006年3月在法国高等研究学院演讲稿，我未得寓目。

④ 吕鹏志《唐前道教仪式史纲》，中华书局，2008年，第143—167页。但他没有说明辑考复原的依据。

⑤ 吕鹏志《灵宝六斋考》，提交"道教与中国文化及社会的关系——新的研究方法与视野"国际学术研讨会，2009年11月，香港中文大学。感谢吕先生惠赐他的这篇论文。

⑥ 《永乐大典》卷一三一〇残本，收藏于台北中央研究院历史语言研究所，现收入《永乐大典》第9册，中华书局，1986年影印本，第8717—8719页。又收入《藏外道书》第1册，巴蜀书社，1990年，第279—281页。可惜的是，2004年出版的《中华道藏》，似乎没有充分利用《永乐大典》中保存的道书资料。

⑦ 大渊氏根据《妙门由起》征引的《灵宝金箓简文三元威仪自然真经》内容出现了"三洞说"，认为东晋末年的灵宝经就已经形成了"三洞说"。见氏著《道教とその经典》，创文社，1997年，第12—13页。小林氏则认为《妙门由起》所征引的已经是唐初的伪经，并非东晋末年的原本《金箓简文三元威仪经》；故他认为这条材料不可靠，元始旧经中都没有出现"三洞说"，只有仙公新经中才出现了"三洞说"。见氏著《刘宋·南齐期の天师道の教理》，第49届国际东方学会议论文，2004年5月；后以《刘宋·南齐期の天师道の教理と仪式》为题，收入氏编《道教の斋法仪礼の思想史的研究》，知泉书馆，2006年，第5—37页。并参同氏2004年7月4日在北京中国社会科学院历史所的《道教"三洞"思想的形成及目的》讲演。在小林氏《中国的道教》中译本注释中，他还坚持自己这一看法，见王皓月译本，齐鲁书社，2010年，第257页。

的主要原因所在[1]。我第二次关注《上元金箓简文》的问题，是在2010年4月，提交给浙江大学举办的“百年敦煌文献整理与研究”国际学术会议上的论文[2]。我在文中考订出陆修静《太上洞玄灵宝授度仪》的成书时代是公元437年，而陆氏在《授度仪表》中明确说到他征引了“金黄二箓”，即《金箓简文》和《黄箓简文》。这也是现知最早提及这两部经书的材料。

此外，由于我在古灵宝经的一些基础问题上，与前贤的意见有很大不同，需要一系列具体而深入的个案研究来论证我的新观点。在研读此前诸贤优秀成果的基础上，我希望再从向先生这件摹抄本《上元金箓简文》入手，按照我的新思路来考虑古灵宝经形成的一些基本问题。故借此次纪念向达先生会议之机，对相关问题重做一番考察。既是对向先生的缅怀，也是为弥补荣先生多年前就将这样的宝贵资料示我，而我却一直没有做出正式的和应有的研究的遗憾！

二、“金黄二箓”

从大渊氏开始，研究古灵宝经的学者，无不认为P.2861.2+2256著录的十部三十六卷元始旧经的成书，早于其后著录的十一卷仙公新经。且大部分学者都认为：元始旧经是葛巢甫在东晋末隆安年间造出的，仙公新经是其后的葛氏道中人，在晋宋之际做成的。《金箓简文三元威仪经》属于元始旧经之列，故前贤都认为这是一部在公元400年左右就已成书的道经。而我则认为：葛巢甫在隆安末年所造的，应是仙公新经；刘宋建立后，元始旧经才应运出世。亦即说，仙公新经的做成要早于元始旧经[3]。因此，在成书时代上，我认为《金箓简文》和《黄箓简文》应是刘宋建立后才行世的。而它们在437年已被陆氏的著作征引，故其成书时间应在420—437年之间。

陆修静在437年作《太上洞玄灵宝授度仪表》云：

> 臣敢以嚚瞑，窃按金黄二箓、明真玉诀、真一自然经诀，准则众圣真人授度之轨，敷三部八景神官，撰集登坛盟誓，为立成仪注[4]。

陆氏有感于在元始旧经开始行世之后，灵宝经教的授度仪式缺乏一个规范的仪程，遂采摭仙公新经和元始旧经已出经典中关于授度仪式的经文，撰成这部《太上洞玄灵宝授度仪》。目前，《授度仪》各部分征引仙公新经和元始旧经经文的出处，已大体得到确认[5]。《授度仪》有

---

① 刘屹《敦煌本“灵宝经目录”研究》，《文史》2009年第2辑，中华书局，第49—72页。

② 刘屹《论古灵宝经的“出者三分”说》，待刊。

③ 刘屹《古灵宝经出世论》，《敦煌吐鲁番研究》第12卷，2011年，待刊。

④ 《道藏》第9册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988年影印本，第840页上栏。亦参张继禹主编《中华道藏》，华夏出版社，2004年，第4册，第419页。

⑤ 丸山宏《陆修静〈太上洞玄灵宝授度仪〉初探》，《第一届道教仙道文化国际研讨会论文集》，高雄，2006年，第623—640页。吕鹏志在2006年有一篇《早期灵宝传授仪——陆修静〈太上洞玄灵宝授度仪〉考论》的演讲稿，我也未得寓目。

两处明确说是引自《黄箓简文》：

> 《黄箓简文灵仙品》云：奉受经法，当为三师开度弟子一十九人，建功立德，诸天有名，乃得登坛告盟，佩受五老赤书真文玉篇，三部八景二十四真，天仙乘骑上真之官。功名不立，轻受大法。三官所执，生死苦对，考由明法曹。[①]
>
> 《黄箓简文》云：受法当依明科，赍信诣师，对斋七日，黄缯章表，奏言诣天所受书文。露坛一宿，无有风炁。文不吹摇，骨名合法，告盟而传；为风所吹，使退斋三日，便如先法。三过被风，其人先无玄名善功，三界不举，五帝不保，骨炁不合，不得轻传。考由司正曹。[②]

王卡先生已指出，《授度仪》引用《黄箓简文》的第一段，实际上是综合了《下元黄箓简文》（有敦煌 P.3148 写本）关于为经师开度弟子三人，为籍师开度弟子七人，为度师开度弟子九人，这三条经文而来的[③]。对照 P.3148 也可知，所谓"佩受五老赤书真文玉篇，三部八景二十四真"云云，并不是《下元黄箓简文》的原文，而是陆修静作《授度仪》时加入的话，说明陆氏在引用《黄箓简文》原文时，也加入灵宝斋仪实际操作中的一些情况。第二段引文，自"所受文书"以下，也基本同于 P.3148 所载。这两段引文，可证陆氏在 437 年所见的《黄箓简文灵仙品》，与唐代流行的《下元黄箓简文灵仙品》，文本内容是基本一致的。

唐代道士朱法满（卒于 720 年）在《道士吉凶仪序》中说："窃寻大孟先生，讳景翼，字辅明，对齐文惠太子问道士送终仪体，引《法轮经》云：师如父也。我若无师，不得见经。今见经教，乃知道法。《黄箓简文》，载事师之科典。"[④]《法轮经》应即《太上洞玄灵宝真一劝诫法轮妙经》，此经讲太极真人和太上玄一三真人以师的身份，向葛玄传授经法，故出现尊师敬师的观念不足为奇。但今本《法轮妙经》中却已没有这样的文字。王卡先生认为：根据孟景翼的说法，道士奉师、诣师威仪等科条，在南朝齐梁时原本应在《下元黄箓简文》中。而今《道藏》本《玉箓简文》却有道士奉师、诣师、为师等威仪，不知是何原因[⑤]。我对此的理解是：《无上秘要》卷三十四征引了《中元玉箓简文神仙品》"奉师威仪"的一条文字，与《道藏》本《洞玄灵宝玉箓简文三元威仪自然真经》的文字是基本相同的。说明北朝末年的《玉箓简文》与后世所传的《道藏》本内容基本相同，文本上发生明显变化的余地不大。孟景翼的时代比《无上秘要》要早，他所见《黄箓简文》的"事师之科典"，与《玉箓简文》的"奉师威仪"并不矛盾。"奉师"与"受法"应该施用两种不同的威仪。《授度仪》引的两段《黄箓简文》文字，是属于"受法"

---

① 《道藏》第 9 册，第 840 页中栏。《中华道藏》第 4 册，第 420 页上栏。

② 《道藏》第 9 册，第 841 页上栏至中栏。《中华道藏》第 4 册，第 421 页上栏。

③ 《道教经史论丛》，第 391 页。

④ 朱法满编《要修科仪戒律钞》卷十五，《道藏》第 6 册，第 993 页上栏。

⑤ 《道教经史论丛》，第 368 页注 1。

的内容,受法时也需要"事师"。而《玉箓简文》所言的奉师威仪,是指道士在平时修道时存思三师。这是在两种不同场合下道士遵行的威仪。《无上秘要》卷三十四《师资品》也引用《下元黄箓简文灵仙品》"功德威仪"中为三师开度弟子的4条文字,与P.3148相同内容的区别,只在于《无上秘要》引文没有每条最后的善功由明威曹、考过由明法曹之语①。由此可见,从南朝初年的《授度仪》,到南朝中期的孟景翼所见,北朝末年的《无上秘要》所引,再到唐代前期的敦煌写卷,《黄箓简文》可资比勘的文字,基本上也是没有明显变化的。

奇怪的是,除了在《授度仪表》中说到"金黄二箓"外,陆修静似乎没有在《授度仪》正文中再提及《金箓简文》。根据吕鹏志先生辑校的《上元金箓简文》辑稿,可知此经最初是修三洞宝经威仪,之后是烧香愿念威仪、朝礼众圣威仪、建斋威仪、拔度生死威仪、燃灯威仪等。之所以现在看不到陆氏直接引自《金箓简文》,至少有两个原因。一是即便按照吕鹏志先生复原的《上元金箓简文》,也至少还有20条左右的经文不得而知;而其已复原的文本,也并不都可以毫无保留地信为《金箓简文》的原文(后有详说)。二是某些灵宝斋仪的程序和内容,在仙公新经和元始旧经中曾被反复征引,在没有《金箓简文》确切文本可资对证的情况下,不能排除现在被认为是出自某部灵宝经的文字,其实在陆氏当时就是从《金箓简文》引用的。所以,不能轻易说《授度仪》正文没有引用《金箓简文》,只是现在还不能断定哪些文字是从《金箓简文》引用的。

至于陆修静《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》,虽然王承文、王卡等先生都认为里面提到了"金箓"和"威仪",所指就是《金箓简文》,吕鹏志先生还将《祝愿仪》的引文作为复原《上元金箓简文》的依据。但施舟人(Kristofer Schipper)已经指出,陆修静确曾作过一部《祝愿仪》,而今《道藏》本《祝愿仪》只是被归在陆修静名下的作品②。首先是里面直接出现了"悉准按采用陆法师所撰立文"字样,不太可能是陆氏自书如此。其次是早在杜光庭《太上黄箓斋仪》卷五十三中就说到,当时很多水平不高的道士,施行错误的斋仪,但却仍然宣称是根据陆修静的旧法③。可见早在唐末时,就有人假托陆修静的名号来标榜自己奉行的斋仪。看来,今本《祝愿仪》所存内容,在多大程度上保留了陆氏最初的原文?这是在利用此书中的材料前,必须要解决的问题。不能肯定《祝愿仪》中的"金箓"和"威仪",一定是陆氏作品原有的内容。

因此,《授度仪》中"金黄二箓"之说,应是目前为止最早、最可靠的提及《金箓简文》和《黄箓简文》的材料。而陆氏"金黄二箓"的说法,以及《授度仪》中至少单独出现了《黄箓简文灵仙品》的引文,说明当时《金箓简文真仙品》和《黄箓简文灵仙品》,应该是关联紧密而又各成一卷的两部经典,有点像上卷和下卷的关系。我推断:《金箓简文》和《黄箓简文》各一卷,应

① 《无上秘要》卷三十四《师资品》,《道藏》第25册,第115页上栏。明威曹、明法曹等,很可能是《无上秘要》有意省略的。

② Kristofer Schipper and Franciscus Verellen ed., *The Taoist Canon: A History Companion to the Daozang*, Volume I (Chicago & London, The University of Chicago Press, 2004), pp. 254—255.

③ 《道藏》第9册,第347页中栏至下栏。

是陆修静在437年作《灵宝经目序》时所说的"十部旧目,出者三分"中"三分",即10或11卷中的2卷。

三、三箓与三元

陆氏到471年又作《三洞经书目录》,认为此时已出的元始旧经达到了21卷。在这已出21卷之中,有一部《太上洞玄灵宝智慧定志通微经》云:

> 天尊曰:普教科仪,隐在三箓、三元品戒。三箓乃众经之端,已出于世,亦当相降也。二真曰:三箓为是金箓、玉箓、黄箓耶?天尊曰:然。然。此并为形外之教。[①]

天尊与二真的问答中,确认"三箓"就是金箓、玉箓、黄箓,且声称这三箓均已出世。但在天尊看来,三箓只属于"形外之教",比不上现在要讲说的"思微定志之至理"。不仅明言三箓早已出世,还暗示三箓已经有过时之嫌。如果相信437年陆修静还只提到有"金黄二箓",则这里的金、玉、黄三箓之说,就应该是在437—471年间才出现的。这也说明"金黄二箓"与《定志通微经》应该分属于先后成书的两批元始旧经。《定志通微经》的成书,也应在437—471年间。如果按照元始旧经21卷在400—437年都已出世的传统看法,就无法解释为何《定志通微经》会说已出世的三箓,不如思微定志之教。同时出世的一批经典,怎能自已判断孰先孰后,孰优孰劣?同样地,如果认为《定志通微经》所言的三箓是在400—437年同时问世的,就无法解释为何《授度仪》只有"金黄二箓",陆修静最终也只承认有"威仪自然,二卷"。

《定志通微经》说到的"三元品戒",即另一部元始旧经《太上洞玄灵宝三元品戒经》。收入《道藏》时,已被分为《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》和《太上大道三元品戒谢罪上法》两部经[②]。"三元品戒"的三元虽然也是上元、中元和下元,但具体所指分别是上元一品天官、中元二品地官、下元三品水官,各有三宫三府,共同在三元日考校功过罪福生死。而《金箓简文三元威仪经》所说的三元,则来自天上的灵宝三元宫,与三元日和天地水三官都没什么关系。可见,三元品戒与三元威仪的神话背景是不同的,这很可能说明《定志通微经》作成时,只有三箓,还没有"三箓三元"相配的概念。

《授度仪》引用《黄箓简文》时,也还没有提到"下元"。事实上,金箓和黄箓之间不必要有玉箓,而如果冠以上元和下元的名号,就意味着同时必然要有中元。在437年之后,应该是先在金黄二箓简文之外加了玉箓简文,进而才在《定志通微经》之后,将三箓与三元联系起

① 《中华道藏》第3册,第301页下栏。

② 王卡在《中华道藏》第3册,第766—784页,已指出两经原本都是"三元品戒经"的一部分。吕鹏志在《灵宝六斋考》中再度强调了两经原本就是《三元品戒经》的先后两个部分,他还有《灵宝三元斋——〈太上洞玄灵宝三元品戒经〉考校研究》,待刊。

来，形成上元金箓、中元玉箓和下元黄箓的格局。陆修静471年目录中出现了《太上洞玄灵宝金箓简文三元威仪自然真一经》之称，说明当时三箓与三元已经结合在一起。但是，正如学者们大都承认的，《玉箓简文》或《玉箓简文三元威仪经》的成书时间明显晚于“金黄二箓”。“金箓简文”讲的是道士如何礼敬三洞宝经、诸天众圣，以及拔度生死、燃灯通幽等威仪；“黄箓简文”讲的是道士如何授受宝经、事师奉经（领受经法时的事师）、拔度罪根等威仪。《玉箓简文》讲的则是道士如何在日常生活中奉师、诣师、为师的威仪。亦即说，“金黄二箓”都是道士与神圣的经、法、仙真打交道时的威仪，本来是前后连贯一体的，而《玉箓简文》却是人间道士师徒之间打交道的威仪。玉箓加在“金黄二箓”之间，的确显得有些突兀。陆修静既然437年时只承认有“金黄二箓”，到471年时，他也不能贸然承认这部明显后出的《玉箓简文》为真经。因为这《玉箓简文》一卷，很可能并不在元始旧经最初造作的计划之列。如果承认它是可信真经，原本《紫微金格目》计划的“威仪自然二卷”就要变成“威仪自然三卷”，则十部三十六卷的既定卷数就要被打乱，会直接动摇元始旧经的神圣性。因此，陆氏说有《金箓简文三元威仪经》，说明他很可能认可“三元威仪”的概念，但他却难以把《玉箓简文》加入“威仪自然”之列。

陆修静曾将十部元始旧经分为十二个部类。宋文明又在陆氏基础上对十二部类进一步做了解说，宋氏对“威仪”的解释是：

> 威者，畏也。仪者，宜也。戒威德严，是故可畏也。随事制宜，故曰宜也。有法有戒，故曰戒也。三元本有威仪俯仰之格二千四百条，龙〔汉〕以后，文多不备。今所出有三（二）百四十条。[①]

这里的“三元”也应该是指天上的三元宫。意即三元各有80条威仪简文，共240条。宋氏所言的三元威仪的来历，已基本同于下文所见的《金箓简文三元威仪经》序言所说。可见到公元6世纪中期，《三元威仪经》及其神圣来源，已得到道教界广泛认可。到6世纪末《无上秘要》中，三箓三元甚至已经合为一经。如《无上秘要》征引三箓三元内容时，明显已包括了上元、中元和下元这三部，却仍然用“《金箓简文经》”作为三箓三元的总称。为何三元中的“金箓简文”可以成为三元三箓的代称？这与合并后的《三元威仪经》的神圣来源有关。

《金箓简文三元威仪经》号称是由元始天尊传授给太上大道君的，在经首的序言部分有交代。《无上秘要》卷十九《天帝众真仪驾品》引《洞真（玄）金箓简文真一经》[②]、《妙门由起·明经法》引《灵宝金箓简文三元威仪自然真经》[③]的内容，都节选了这部经的序言来讲述本经

---

① 《敦煌道经·图录编》，731页下栏。《中华道藏》第5册，第514页下栏。
② 《道藏》第25册，第45页中栏至下栏。
③ 《道藏》第24册，第730页下栏至731页中栏。

来历。但这两种详略不同的引文,都没有《永乐大典》残本所保存的内容详尽和完备。《永乐大典》收《灵宝三元威仪经》的序言云:

> 天尊答曰:大洞真经,幽升之道,所营一种,拔度七玄,福流一门。灵宝大乘,普度天人,福逮一切,生死获恩。皇文大字,通神致灵。三洞宝经,自然天文,并是度身升玄之法。修之者,驰骋龙驾,白日登晨。奉之者,身度八难,免诸苦尘,七祖生天。见之者,精心信向,世生善缘。君今方当诫教三代,搜索真人·宜备天仪,教导三乘,使有心者,得成神仙。今当以《灵宝金箓简文三元威仪自然真经》相授。此法高妙,不得轻传。旧科四万劫一出。世运既促,道须贤人。四十年,有金箓宿名合真之人,听德二传。自无此分,藏之中襟。不依年限,而妄与人,身形屠截,七祖受殃,风刀万劫,世生聋盲,祸福对报,慎之戒之。……灵宝三元宫中,有三部威仪,上元总真,中元总仙,下元总神。部有八十条,三部合二百四十条。①

这个序言应该是三箓三元所共有的,至少在完整的《道藏》本《中元玉箓简文经》的开篇,再没有这样繁琐的序言。此序不仅交代了三箓三元共同的神圣来源,而且还正式将三箓三元连贯成一部三卷本的《三元威仪经》。三箓三元神圣来源的神话,必然是在三箓与三元结合之后才造作出来的。如果"金黄二箓"时代就有三元三箓的概念,陆修静必然要给《玉箓简文》的出世预留出空间。三箓与三元的结合,才使得三箓共有一个神圣的来源,即来自灵宝三元宫的威仪条文;而不是相反地,先有三箓的预想,再先造出金黄二箓而使中间的玉箓空缺。因此,在陆修静 471 年目录时,三元三箓虽已出现,但因与既有的《紫微金格目》造经计划难以吻合,故《玉箓简文》并未被陆氏接受②。如前所述,三箓与三元相配,是在 437—471 年之间,三箓三元通过这篇序言统合为一部三卷本的经典,恐怕在早于《无上秘要》的宋文明时代(550 年代)就已如此了。

在序言中,天尊向太上大道君强调了上清、灵宝和三皇经这所谓的"三洞宝经"的重要性。《金箓简文》的前 4 条经文,就是讲修习三洞宝经的威仪。《要修科仪戒律钞》卷二征引的《金箓简文》,还分别有读上清、灵宝和三皇经文时的威仪③。如前所述,《金箓简文三元威仪经》对三洞宝经的强调,使得小林氏认为《妙门由起》所见的《灵宝金箓简文三元威仪自然真经》不是东晋末的原本,而是唐初的伪经。其实,从前述《玉箓简文》和《黄箓简文》的情况可知,《金箓简文》的文本也没有可能在南北朝至唐初有太大变化的余地。如果有变化的话,应该是在从金黄二箓变为金玉黄三箓的过程中,威仪条文的神圣来源部分,要做出必要的增

① 《永乐大典》第 9 册,第 8718 页。

② 目前对 P.2861.2+2256 所载"灵宝经目录"的认识,还停留在辨别其为陆氏 437 年还是 471 年目录的阶段,不排除目录中某些内容,实际上有后来道士在陆氏目录基础上修补的痕迹。但此问题在此不能深论。

③ 《道藏》第 6 册,第 926 页中栏至下栏。

改。但若说整部经都是伪经，则有些言过其实。无可否认的是，在仙公新经中，多次提到了上清、灵宝和三皇这三洞经。如果按照仙公新经晚于元始旧经的观点，同时还有学者认为元始旧经具有超越此前一切经教的雄心，就无法理解为何属于元始旧经的《金箓简文三元威仪经》，也会大讲三洞宝经的内容？既讲三洞，灵宝在三洞中的位置又非最高，何来超绝此前一切经教的意图？而既然元始旧经已经确立起灵宝经独尊的地位，为何后出的仙公新经仍然要让灵宝经位居上清经之次？其实，如果按照仙公新经早于元始旧经的看法，元始旧经也经历了从“出者三分”的10卷左右，到“已出”21卷的发展阶段，则东晋末的仙公新经讲三洞；刘宋初建时的第一批元始旧经，包括《金箓简文》在内，也受此影响而讲三洞；后来再新出的元始旧经，则转而强调灵宝经的独特和独尊地位。这样的理解或许更顺理成章一些。三箓三元中，只有《金箓简文》出现了礼敬三洞宝经的内容。我甚至怀疑这个序原本是专讲《金箓简文》来历的，后来因为金黄二箓变为金玉黄三箓，才在元始天尊向太上大道君传授金箓简文完毕之后，加入三元宫之说，以对应三箓。

《无上秘要》和《妙门由起》的引文，都未引及“有金箓宿名合真之人，听得二传”之句。这却很可能是《金箓简文三元威仪经》命名的依据。意即只有那些名字早被记录在天宫金箓玉简之上的合真之人，才有资格领受三洞宝经。从卷首关于此经来历的介绍来看，此经本是针对修道者个人经法授受的威仪。那些依照此威仪得以顺利领受三洞宝经的道士们，显然就是金箓宿名的合真之人。正是因为这个原因，“金箓简文”一词才可以涵盖或代指全部三元三箓的内容。也正因此，《无上秘要》中以《金箓简文经》代称三元三箓，《妙门由起》引文和《永乐大典》本的序言，都说元始天尊传给太上大道君的是《灵宝金箓简文三元威仪自然真经》，显然也都包含了三箓三元，而非仅指《上元金箓简文》。不过，《永乐大典》收录此经时的经题，是《灵宝三元威仪经》而非《金箓简文三元威仪经》。大概中古以后的道士们，还是觉得“三元威仪”比“金箓简文三元威仪”更适合作为三箓三元的统称。

四、“威仪自然二卷”

陆修静没有接受《玉箓简文》的直接证据，即其471年目录中所谓的“威仪自然二卷”。此目录被转引到P.2861.2+2256中。这一写本残卷的起首部分残缺，学者们根据传世道典对古灵宝经的著录，基本补足了所缺的卷名和卷数。该写卷的第18—26行，就是造成学者们识读困难的“第五篇目”。以下按原卷格式录出“第五篇目”的文字：

18. 三卷明圣德之威风智慧上品三戒三卷

19. 二卷已出卷目云太上洞玄灵宝智慧

20. 罪根上品二卷未出一卷篇目云太上洞

21. 玄灵宝智慧上品大戒威仪自然二卷

22. 已出一卷目云太上洞玄灵宝金篆简
23. 文三元威仪自然真一经一卷目云太上
24. 灵宝长夜九幽府玉匮明真科
25. 右一部六卷第五篇目皆金简书文宋法
26. 师云合六卷明戒律之差品智慧定志通微[1]

录文中有灰底色的文字，分别是此前的第四篇目和此后第六篇目的内容，不在讨论的范围内。此写卷每行抄写15—18字不等，而在第五篇目的抄写则是每行15或16字。卷尾题记云："开元二年十一月廿五日道士索洞玄敬写。"可知这是盛唐时期道教写经。索洞玄是敦煌当地的道士，在同年同月同日以他名义"敬写"的道经还有其他几种，而且字体不一。说明并不都是索氏一个人在这一天自己抄写的，而是他作为道士，出于某种特定的目的，而请敦煌当地的书手集中在这一天敬写的[2]。是故此写卷不一定完全按照官方写经的规格，也不会有严格的复核校刊。所以出现脱误漏字的情况是很自然的[3]。我在此前的研究中，已对"第五篇目"文字重新识读补葺如下：

> 《智慧上品三(大)戒》三卷，二卷已出。《卷目》云：《太上洞玄灵宝智慧罪根上品》二卷。未出一卷，《篇目》云：《太上洞玄灵宝智慧上品大戒》。《威仪自然》二卷，已出。一《卷目》云：《太上洞玄灵宝金篆简文三元威仪自然真一经》。一《卷目》云：《太上〔**洞玄灵宝黄篆简文三元威仪自然真一经》。《明真科》一卷，已出。《卷目》云：《太上洞玄**〕灵宝长夜九幽府玉匮明真科》。右一部六卷，第五篇目，皆金简书文。宋法师云：合六卷，明戒律之差品。[4]

〔 〕中的黑体字，是我根据敦煌本"灵宝经目录"的著录格式和所缺经典的经名卷数，推补出的文字。有一个细节之处，可证23、24行之间一定有阙文。即23行最末的"太上"与24行开始的"灵宝"。如果直接读作"太上灵宝"云云，固然可以。但对照这份目录其他已出经典的正式经名，除《太上说太上玄都玉京山经》一种外，都作"太上洞玄灵宝"云云。可见，《明真科》的全名也应该是以"太上洞玄灵宝"开头才对。所补的"洞玄灵宝黄篆简文三元威仪自然真一经明真科一卷已出卷目云太上洞玄"总共31字。《金篆简文三元威仪自然真一经》的"一"字，有学者认为是衍字，故"黄篆简文"的经名中如果去掉这个"一"字，则所缺的文字也

---

① 图版参见大渊忍尔《敦煌道经·图录编》，第725—726页。录文见《中华道藏》第5册，第509页下栏。

② 此外，还有S.3563《本际经》卷二、P.2475《本际经》卷二、P.2369《本际经》卷四、雪堂丛刻《本际经》卷五、S.2999《本际经》卷十等六件，皆题"开元二年(714)十一月二十五日道士索洞玄敬写"(其中雪堂丛刻本"二十五日"作"念五日")。

③ 《中华道藏》第5册，第509—518页，有本卷的录校本。从王卡的录校可知，原卷脱漏字的情况很多。

④ 刘屹《敦煌本"灵宝经目录"研究》，第58—62页。

可能是30字。而这30或31字，在23行的“卷目云太上”之后，正好可以分开抄写两行，每行15或16字，然后再接续现在的第24行。换句话说，我认为在23—24行之间，抄手漏抄了整整两行30字左右。如果按照我推补的这两行文字来计算第五篇目的“合六卷、已出、未出”卷数，就都可以吻合。

以往学者都认为“威仪自然，二卷”是指《太上洞玄灵宝金箓简文三元威仪自然真一经》和《太上灵宝长夜九幽府玉匮明真科》各一卷。这是因为大渊氏最早注意到《无上秘要》卷三十四分别征引了《中元玉箓简文神仙品》1条、《下元黄箓简文灵仙品》1条、《黄箓简文灵仙品》3条，最后却注明“右出《洞玄金箓简文经》”[①]。而同书卷四十二《事师品》也征引大段的诣师威仪，大部分都可在今《道藏》本《洞玄灵宝玉箓简文三元威仪自然真经》中找到对应条文，也有一些不见于今本。最后也注“右出《洞玄金箓简文经》。”[②]大渊氏认为《金箓简文经》就统括和代称了上元金箓、中元玉箓和下元黄箓，或者说三元三箓可以合称为一部《金箓简文经》。因此，从他开始，学者们大都认为P.2861.2+2256中的《太上洞玄灵宝金箓简文三元威仪自然真一经》，是《金箓简文》、《玉箓简文》和《黄箓简文》三卷合一的结果，而《太上灵宝九幽府玉匮明真科》则是另一卷“威仪自然”。前文已述，“金箓简文经”的确可以作为三元三箓的代称，但三元三箓无论是各自单行，还是统一在一篇共同的序言之下，一直都是分作三卷，而没有合并为一卷本。况且《无上秘要》的处理方式，最早只可追溯到宋文明时代，但不能认为陆修静时代也是如此。

从前引《授度仪》可知，《明真科》是与“金黄二箓”几乎同时出世的一种科戒或科律。按宋文明的归纳，所谓第五篇目的六卷经书，都是为了“明戒律之差品”。因此，《金箓简文》和《明真科》都可算作广义的戒律，都与道士的行为规范有关。在471年时，因为有《紫微金格目》的限制，就像不能将“威仪自然二卷”改为“三卷”一样，陆修静也不可能将“威仪自然二卷”从最初的两卷变成了一卷。到编纂《无上秘要》时，玄都观道士们认为古灵宝经已经基本都出世了，陆氏所言的已出和未出的卷数，不再成为制约灵宝经造作、合并或分拆的前提了，才会有将三箓三元看作是同一经的情况，但也不一定意味着这一经就是一卷本。因此，如果用570年代《无上秘要》时的情况，来判定百年前陆修静时代的《金箓简文三元威仪经》是对金玉黄三箓统为一卷的代称，显然是不能成立的。从三箓三元内部关系的角度来说，《玉箓简文》虽然在471年之前已经出世了，但很可能没有得到陆修静的正式认可。陆氏在471年所认可的，仍然是“金黄二箓”各一卷而已。

从“金黄二箓”与《长夜九幽府玉匮明真科》的关系来说，“威仪自然，二卷”也不应该包括《明真科》。除了前文引述宋文明所言“威仪”即“畏、宜、戒”之外，所谓“威仪自然”，《道藏》本《中元玉箓简文》经中说得明白：

---

① 《道藏》第25册，第114页下栏至115页上栏。

② 《道藏》第25册，第139页下栏至140页中栏。

> 天尊言：自然威仪，诸天之俯仰，真人之仪轨。得盼之者，皆亿劫因缘，先身宿有金简玉名，神仙品中，应得仙度，故见其文，以成其真。修之者，则驰骋龙驾，白日登晨；奉之者，七祖即得去离地狱，上升天堂，逍遥中元玉仙宫中。门户清肃，万灾不干，三界敬护，万神朝门。其道尊贵，宜秘之焉。[①]

可见，“自然威仪”是根据诸天已得道众圣真人的行为规范而制订的，天上仙人的举止是地上道士的楷模。能够获睹此文的，必须是名列金简玉箓、理应得仙之人；而遵奉此文的，则有各种成仙避祸的神效。如果说“金黄二箓”是从正面给出修道者应该遵循的行为规范，《明真科》的很多内容都是从反面来讲说不遵守长夜九幽府玉匮中所存的明真科文，将会导致怎样的罪福报应。所以，金黄二箓属威仪，《明真科》属科律，两者性质和用途都不相同；《明真科》的经题中没有丝毫“威仪自然”的意味，也从来没有灵宝经的著录将这两部经合称为“威仪自然”。相反地，与《金箓简文》时代和内容最接近的《黄箓简文》，从一开始就是与《金録简文》相配的“自然威仪”。故我现在认为，“威仪自然，二卷”最合理的理解，还应该是指《金箓简文》和《黄箓简文》这两种“自然威仪”各一卷，而不可能是指三元三箓共一卷与《明真科》一卷。

五、威仪与斋仪

唐初最终定本的《三洞奉道科诫仪范》之《灵宝中盟经目》，著录有《灵宝上元金箓简文》和《灵宝下元黄箓简文》各一卷。此后，又著录了《灵宝金箓斋仪》和《灵宝黄箓斋仪》各一卷[②]。亦即说，《金箓简文》和《金箓斋仪》、《黄箓简文》和《黄箓斋仪》都是分开的彼此不同的文本。关于这种情况，王卡先生指出：

> 金箓、玉箓、黄箓的名称早在南北朝初年已经出现，但作为道教忏罪祈福的三种重要斋仪，它们实际问世的年代可能较晚。需要注意的是，威仪与斋仪虽同属道教科仪书，但二者的内容不尽相同。前者以科戒为主而兼有斋法仪式，后者则以斋法行道仪式为主。威仪主要是道门内法师弟子行用的科仪，斋仪则是为皇家或百姓度亡祈福的普世性法事。前文所述三元威仪（又称简文），最初应为科仪经书，后来出现了讲行道仪式的斋仪。[③]

王先生认为金玉黄三箓简文，与后来的金玉黄三箓斋仪是对应的。这一结论或许还有可商

---

① 《中华道藏》第3册，第271页下栏至第272页上栏。《永乐大典》残本《上元金箓简文》，也有基本与此相同的论述。

② 《敦煌道经·图录编》，第228页。《道藏》第24册，758页下栏。这里忽略《玉箓简文》的存在，与《无上秘要》形成鲜明反差。

③ 王卡《敦煌本〈灵宝金箓斋仪〉校读记》，1995年初刊，此据氏著《道教经史论丛》，第340—365页。

之处[①]，但他强调的另一个看法却很值得重视：《金箓简文》、《黄箓简文》虽然在5世纪初就问世了，但里面的经文并不是作为斋仪的内容而出现的。因为简文作为威仪的条文，是道门内法师弟子的行为规范。而金箓斋和黄箓斋的具体斋仪，是道士们后来根据金黄二箓的简文，甚至不一定完全受简文内容所限，为适应道门以外世俗社会的需要而造作出来的仪程。亦即说，金黄二箓斋仪是依据金黄二箓简文发展而成的；金黄二箓简文的出现，应该早于金黄二箓斋仪。《无上秘要》卷四十八《灵宝斋宿启仪品》的"启事法"中有言："谨以启闻，并按威仪旧典，诠举职僚，宣告科禁，令众官等咸服法教云云。……右出《金箓经》。"[②]这就很清楚地表明：所谓《金箓经》，是根据了《金箓简文》等"威仪旧典"而做成的。《金箓经》所载的斋仪，未必就是为帝王和国家祈福的那种金箓斋仪，但却的确是从《金箓简文》发展出来的斋仪。所谓《金箓经》与《金箓简文经》相比，有明显的不同：《金箓简文经》是三元三箓条文，而《金箓经》则是具体而繁琐的仪程步骤，包括行道次序、咒语辞文、启事文法等。但对于这一重要的区别，王承文和吕鹏志两位先生在整理《金箓简文》佚文时，似乎都忽略了。他们都把传世文献对"金箓"、"金箓简文"、"金箓经"的征引，全部当作了《上元金箓简文》的佚文来处理。而王卡先生在辑佚《上元金箓简文》时，对此问题则要谨慎得多[③]。我认为：王卡先生的处理方式是合理和必要的。但他在利用《无上秘要》卷五十四来补《下元黄箓简文灵仙品》之缺时，我怀疑也有误将斋仪的内容当作威仪条文的情况[④]。

由于未见吕鹏志先生完整的《灵宝三箓简文辑考》，我只能通过其《灵宝六斋考》文末所附的《上元金箓简文》辑本各条所注出处，追寻其复原工作的依据。首先，向达先生摹抄本和《永乐大典》本，无疑是最可靠的文本。特别是由向先生摹抄本，可知真正的《上元金箓简文》的格式体例。此外，吕先生还运用了《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》、《无上秘要》、《要修科仪戒律钞》、《太上黄箓斋仪》、《无上黄箓大斋立成仪》等传世文献，和敦煌写本《洞玄灵宝自然斋戒威仪经》等材料，可谓用功颇勤！

但在我看来，辑稿中有些内容明显不应该属于《金箓简文》，在此仅举数例。第一，从向先生摹抄本、《永乐大典》本《灵宝三元威仪经》中《上元金箓简文真仙品》、敦煌本《下元黄箓简文灵仙品》，以及《道藏》本《中元玉箓简文神仙品》可知，三箓三元的每一条文都不会太长。而辑稿中颇有几条的文字显得过长，与其他条文在篇幅上就形成强烈的反差。第二，威仪条文重在表述道士的行为规范，不应该出现类似"天尊曰"的大段主神说法说戒的内容。也不应该出现解释斋仪众官职责的内容——这些内容恰恰都是出自《无上秘要》引用的《金箓经》。第三，有的条文出现"过去高上玉皇天尊，见在元始天尊，未来太极天尊"，甚至太上老君、玄中大法师等神格。如前所述，《金箓简文》应该是最早一批元始旧经，而三世天尊的概

① 吕鹏志在《灵宝六斋考》中提出：金箓斋的出典是《明真科》，黄箓斋的出典是《黄箓简文》，玉箓斋不属灵宝六斋之列。

② 《道藏》第25册，第171页上栏。

③ 王卡《敦煌本〈三元威仪真经〉校补记》，377—387页对《洞玄灵宝上元金箓简文威仪经》的辑补，未采《金箓经》文字。

④ 王卡《敦煌本〈三元威仪真经〉校补记》，第388—407页。

念不应该在第一批元始旧经中就出现。因为在元始旧经刚出世时，元始天尊还是新塑造出来的最高主神，不会在那时就将其列入十方天尊和三世天尊之一。太上老君等神格更是几乎在元始旧经中没有什么地位，为何也会在《金箓简文》中出现？我认为，辑稿的一部分内容，是由威仪而衍生出来的斋仪的内容；而很多斋仪的内容，又是来自仙公新经系统或是天师道系统的仪式书，才会出现这种本不应该在元始旧经中出现的神格和观念。

如果不先区分威仪与斋仪，而把两种文字混在一起，由此复原出的《金箓简文》文本，是不能令人放心的。如果再依据这个复原本为标准，来衡量其他道教经典和仪式与所谓"《上元金箓简文》"的关系，可能更需要谨慎。例如，吕鹏志先生在《灵宝六斋考》中，根据这份复原出的《上元金箓简文》，将其与属于仙公新经的《太极真人敷灵宝斋戒威仪诸经要诀》相比较，认为《敷斋经》明显是在解说《金箓简文》的仪程。由此认为我提出仙公新经早于元始旧经之说不能成立。事实上，《敷斋经》文字的确有很多是可以和吕先生《上元金箓简文》辑稿相对应的地方，但大多是斋仪的内容。如果像《金箓经》这样的斋仪文字不能算是《金箓简文》的原文，则完全有可能是《金箓经》的作者在利用《金箓简文》材料的同时，抄撮《敷斋经》而成新的斋仪。两者相同的地方，就只能证明《金箓经》和《敷斋经》之间的因袭关系而已，并不能说明《敷斋经》一定对《金箓简文》有因袭关系。所以，《敷斋经》与《金箓简文》的先后关系，还应该在新的思路和角度下去重新考虑。

六、结　语

至此，我认为向达先生这件摹抄本的准确定名，应该参考陆修静在471年的目录，以及《三洞奉道科诫》的著录，全名为《太上洞玄灵宝金箓简文三元威仪自然真经》，也可简称为《灵宝上元金箓简文》。而抄本前后两截的顺序，以及可补足的文字，都可以参考吕鹏志先生的研究成果。

作为一件宝贵的唐代《金箓简文三元威仪经》写本残卷，不仅使我们得以了解《灵宝上元金箓简文》的格式、体例与部分内容，而且也可与《授度仪》、《无上秘要》等传世文献，和敦煌本下元黄箓、《道藏》本《中元玉箓》等文本，及敦煌本灵宝经目录的著录相结合，为认识从最初的"金黄二箓"，到金玉黄三箓，再到三元三箓，以及由此增衍出金箓、黄箓斋仪的过程，都提供了难得的重要线索。由此引出的一系列新问题，会给古灵宝经的研究带来新的思路和角度。

（附记：本文为教育部"新世纪优秀人才支持计划"（NCET－07－0567）、北京市"人才强教深化计划"（PHR200907111）项目成果之一。）

（2010年5月初稿，2010年6月定稿）

中村不折藏传吐鲁番出小字本《妙法莲华经》雕版年代补证

李际宁

（中国国家图书馆古籍馆）

向达先生一生著述丰硕，其所著《唐代刊书考》和翻译卡特《中国印刷术之发明及其西传》的有关论述，是研究中国古代印刷史的重要资料，是奠定该学科的基础文献。向达先生还是北京图书馆的研究员，20世纪30年代，先生曾在北京图书馆（今中国国家图书馆）工作。值此先生诞辰110周年之际，作为后学，笔者能够参加这个研讨会，纪念先生，深感荣幸；作为国家图书馆工作人员，能够学习先生的研究方法，继承先生的学术精神，在版本目录学方面做些研究，这是笔者的义务，也是责任。

谨以此篇小文，表达我对向达先生的敬意。

日本艺术史研究专家和文物收藏家中村不折收藏有小字刻本《法华经》，相传得于吐鲁番，中村不折认为其雕版年代应在隋代[①]。而日本另一位著名版本目录学家长泽规矩也经过研究，认为该本"刻印年代距武则天时期不会很远。果真如此的话，这就会是现存最早的雕版印刷品了"[②]。上述两位的观点，深刻地影响了学术界对中国雕版印刷术起源问题的认识。尽管许多研究者对这个说法持有异议，但由于书道博物馆收藏之小字刻本《妙法莲华经》长期未得学术界广泛了解，加之相关资料缺乏，很长时间以来，这个课题未能深入下去。

2005年，书道博物馆影印公布了该馆藏品[③]。2009年10月，笔者在《版本目录学研究》第1辑上发表了论文——《中村不折藏吐鲁番出小字刻本〈妙法莲华经〉雕版年代考》，对书道博物馆收藏的原属中村不折收集品小字刻本《妙法莲华经》的雕版时代及其相关问题做了研究[④]。该文根据苏州博物馆对瑞光寺塔所出文献的介绍，认为中村小字本《法华经》与1987年苏州博物馆收藏之瑞光塔所出小字《法华经》版本相同，根据苏州博物馆对瑞光塔文献的介绍，判断中村小字本"雕板印刷年代应该在五代后期至北宋初年（至少距离这个时期

---

① 见1936年2月中村不折在"书道博物馆财团法人许可登记之日"制作的《隋刻法华经》影印本，日本庆应大学斯道文库收藏。感谢高桥智先生提供的资料。

② 长泽规矩也《和汉书の印刷とその历史》，吉川弘文馆，1952年。

③ 矶部彰编《台东区立书道博物馆所藏中村不折旧藏禹域墨书集成》，2005年3月18日，文部科学省科学研究费特定领域研究〈东アジア出版文化の研究〉总括班发行。

④ 沈乃文主编《版本目录学研究》第1辑，国家图书馆出版社，2009年。

不会太远），它的雕板印刷地点应该在江南地区”。写作该文初稿的时间在2009年3月以前，该年3、4月间，李致忠、程有庆等先生往苏州博物馆考察珍贵古籍名录评审事宜，笔者以打印件委托程有庆先生就上述《法华经》做调查。经过几位先生的目验比较，证明两者版本相同，确为一板所出，初步证明了笔者的猜测。考察结论，已经补写在论文最后。

但是，该文尚有不足，比如当时只引述了苏州博物馆的结论[①]，而未能对该馆所作结论做系统研究。为弥补这些缺憾，最近，笔者根据已经公布的资料，对瑞光寺塔有关文物和佛经做了一些梳理，希望通过本文能够对原文的推论做更细致的说明。笔者的方法是通过排比塔内文物的年代，推断相关物品和小字刻本《法华经》装塔供养的时间，继而推断中村小字本《法华经》的雕版印刷年代。

苏州瑞光寺塔在苏州城盘门内，1965年曾有张步骞做过研究。他的论文开篇即引述《吴县志》对塔寺的历史作了介绍："寺旧名普济禅院，三国东吴赤乌四年建寺，十年建塔。以后屡有兴废，宋代改今名。"对塔身的文物时代，他认为："瑞光塔建成以后，据载南宋建炎和元至正末各焚毁过一次，南宋淳熙、明洪武、永乐、天顺、嘉靖、崇祯以及清康熙、乾隆、道光、同治皆曾重修。不过，从现存塔身构造来看，所谓'焚毁'可能只是塔檐等木构部分。重修，也只是修换了这些易毁的木构部分和内外粉刷。瑞光寺塔的塔身基本上仍是北宋的遗构。"[②]1978年4月，苏州市文管会和苏州博物馆共同对塔藏文物作了清理，他们基本肯定张步骞的结论："第一，张文认为瑞光塔'可以肯定是宋代的建筑'，现在有了具体的实物，可以肯定瑞光寺塔是北宋初期的建筑（按："初期"两字下，苏博原文有加重符号）。第二，张文认为：'据文献记载，瑞光寺塔虽几经'焚毁'，所谓'焚毁'可能只是塔檐等木构部分。而重修，也只是修换了这些易毁木构部分和内外粉刷。瑞光寺塔的塔身基本上仍是北宋的遗物。'根据这次发现的文献，我们认为现存瑞光寺塔自第三层以下的塔身基本上仍是北宋初期的遗物（按："第三层以下"和"初期"几字下，苏博原文有加重符号），这是完全可以肯定了。至于第四层以上所建年代尚需进一步研究。"

上述结论还得到另一条旁证的支持。著名的杭州"雷峰塔"，历史上多次遭遇兵火，外檐和木构回廊不止一次"重修"，塔并未推倒重建，而仅加以外部重修的事实似可证明。因此，笔者有理由认为，苏州市文管会和苏州博物馆的结论是可信的。这也使我们了解，为什么塔内后来还清理出这么多佛教典籍和文物提供了依据。

1978年，玩童上塔捕鸟，在塔身第三层发现大批文物，包括纸本佛经，瑞光寺塔文物始得发现，并得到清理和保护。苏州市文管会和苏州博物馆在介绍清理塔内文物时说，"1978年4月在第三层塔心的窨穴内发现了一批文物。穴为正方形，边长79、深152厘米。穴口盖

---

① 苏州博物馆编《苏州博物馆藏虎丘云岩寺塔瑞光寺塔文物》，文物出版社，2006年。下文有关塔内佛经和文物的介绍，除标注者外，主要引述自本书。

② 张步骞《苏州瑞光寺塔》，《文物》1965年第10期。本文引用的所有张步骞文字，皆出此文。

着一块长 97、宽 61、厚 8 厘米的石板。石板上放着模制泥质观音像两尊。穴内的文物已遭受严重破坏，经我们初步清理和鉴定，其时代确定为五代和北宋初期。”①

塔身第三层如此重要，那么，第三层建构的时间在何时呢?

1965 年张步骞在考察塔心第三层的时候，发现两块刻有铭文的塔砖：(1)“弟子范迪为亡妻顾氏十六娘舍砖壹万片，砌第三层塔。大中祥符三年(1010)庚戌岁记”。(2)“弟子顾知宠并妻赵十四娘舍塔砖壹万片。己酉(1009)岁记”。张步骞认为：“根据砖铭记载，北宋大中祥符二年和三年范迪等各舍砖一万块砌第三层塔，估计这可能是施工前准备材料的时间。”

张步骞在塔心正中还发现一座如来坐像，高 31.9 厘米，面向南方，像背留存墨书，题“弟子唐延庆与家眷等舍石佛一尊入瑞光禅院第三层塔内。天圣八年(1030)一月二十一日。”张步骞认为，“至于如来像背面墨书题记谓天圣八年舍石佛一尊入第三层塔内，则可能是全塔基本建成的年代。大中祥符二年左右开始筹建，天圣八年左右落成，前后历时二十余年。”

笔者认为，石佛背面墨书年款，未必是塔落成的年代。从后来塔内发现的其他文物和经卷考察，最晚的时代都在天禧元年(1017)，未见晚于此者。塔落成的年代，还有一个重要证据，就是雍熙寺僧永宗转舍《妙法莲华经》留在卷一经首的题记，关于这一点将在后文详叙。至于石佛入塔的问题，也还是一个未解之谜，希望研究者关注。

大中祥符二年至三年可能是准备材料的时间，也有可能是塔第三层建筑的时间，宝幢供奉的时间在大中祥符六年，稍晚于大中祥符三年，这也许说明在大中祥符六年塔第三层的施工已经完毕。宝幢垫板上所书的“建第三层浮图，安置盛诸佛圣贤遗身舍利宝幢，藏盒之次，特舍此木于底”一句话还透露出一个信息，即随着塔身的建造，随即安置了塔内供奉的宝幢等文物。总之，宝幢与垫木底板的位置，应该保持了装塔的原样，格局没有变化，这个第三层塔心内的文物最有可能是在大中祥符六年安置的。

上述年代和文物关系的确定，为笔者研究塔出佛经雕印和供奉的时代提供了最基本的依据。事实上，下文所有要介绍的文物和佛经，全部都发现于这个塔的第三层，由于前述研究都认为塔身结构在历史上没有受到破坏，这就是说，后来在这个第三层塔内发现的文物和佛经，基本处于装塔原始状态，这就可以排除因为后代修塔、重新安奉而扰乱文物关系的可能，这一点非常重要。

塔第三层所出文物和纸本佛经很多，重要的有真珠舍利宝幢、盛真珠舍利宝幢的内木函，梵文汉文陀罗尼经咒两张、磁青纸泥金写本《妙法莲华经》七卷、磁青纸泥金抄写《佛说阿弥陀经》一卷，墨写本《佛说相轮陀罗尼》一百零五件、墨书《佛说天地八阳经》一件、小字木刻本《妙法莲华经》七卷等。部分文物和佛经附有年款，其时间跨度从五代到北宋初年，这些资料是判断该塔第三层文献时代的基础。

有关文物的状况如下。

---

① 苏州市文管会、苏州博物馆《苏州市瑞光寺塔发现一批五代、北宋文物》，《文物》1979 年第 11 期。

1. 真珠舍利宝幢

发现于塔第三层天宫，存放两层木函内。宝幢主体由楠木制成，其核心部件之一的“八棱柱状经幢”内，折迭存放梵汉文陀罗尼经咒各一张。

2. 真珠舍利宝幢木函

真珠舍利宝幢外装有两层木函，木函内外共有题记三则：第一，黑色外木函外壁白漆楷书：“瑞光院第三层塔内，真珠舍利宝幢。”第二，内壁墨书：“大中祥符六年(1013)四月十八日记”、“都勾当方允升、妻孙十娘、男靳翁、□子、有度、增子、女四娘、□子、女使东子、小莲。”第三，宝幢垫板上墨书：“寓迹僧子端，幸值诸上善人建第三层浮图，安置盛诸佛圣贤遗身舍利宝幢，藏盒之次，特舍此木于底，少贵戴荷，永假缘结。虽渐多宝之大功，且效聚砂之少善，以兹回向，悉等真所愿者。世世生生，兴正法，似马鸣；兴像法，如龙树。奉佛弘法，度生利物。诸余善签，咸同文殊、普贤诸大菩萨等。更愿此生所颂《华严》、《维摩》、《仁王》、《般若》，常不忘失句逗，皆得如说修行矣。略题记耳。”

3. 梵汉文陀罗尼经咒

上述真珠宝幢内装两张皮纸单叶雕版印刷的陀罗尼经咒。

一张为汉文，以画面释迦佛为中心，依次圆形环绕《大随求陁罗尼启请》、《佛说如来普遍焰鬘清净炽盛思惟宝印心无能胜总持大随求大明王陁罗尼》，至《一切入来心印陁罗尼》、《一切如来金刚被甲陁罗尼》、《一切入来心陁罗尼》、《一切入来灌顶陁罗尼》、《一切如来结界陁罗尼》、《一切如来心中心陁罗尼》、《一切如来随求随心陁罗尼》等。

右侧双直线栏内镌有“朝请大夫给事中知苏州军州事清河县开国男食邑三百户柱国赐紫金鱼袋张去华、朝奉郎守尚书兵部郎中通判军州事赐绯鱼袋查陶、守尚书屯田员外郎监苏州清酒务张振、太子中允监税赐绯鱼袋李德镁、著作佐郎签署节察判官厅崔端”。左侧双直线栏内镌有“大理寺丞知长洲县事王允己、节度掌书记彭愈、节度推官周允中、观察推官程璀、录事参军宋有基、司户参军纪士衡、权司理参军刘庶几、守吴县令班绚、守吴县主簿李宗道、权知白州郭用之、相州观察推官周植、内品监税李德嵩，进士郭宗孟书。”

经咒下部为刊雕牌记：“剑南西川城都府净众寺讲经论持念赐紫义超、同募缘传法沙门蕴仁、传法沙门蕴谦……(按：以下募缘僧俗名录，略，不录)。咸平四年(1001)十一月日杭州赵宗霸开。”

叶瑞宝研究认为：“此经是以唐剑南西川成都府净众寺刻本的底本翻刻的；此经是为张去华‘以疾求安’，消灾祈福而刻印的；写经者进士郭宗孟当为苏州本地人；印经用纸亦当为苏州所造；杭州刻工赵宗霸当为受苏州之聘而刻此经的。”①笔者基本赞同叶文的观点，该经在苏州地区刻印，主持者即“知苏州军州事”张去华。根据叶瑞宝的研究，张知苏州的时间应

---

① 叶瑞宝《瑞光塔发现咸平本〈大隋求陁罗尼〉经刻印地区的探讨》，《苏州大学学报》1982年第2期。

该在咸平二年之后，至咸平五年末或六年初。

另一张为单叶梵文经咒，咒文从左向右横排，方形，经咒中心是《炽盛光佛与九曜星官宫宿图》[①]。咒下部为汉文发愿文："《佛说普遍光明焰鬘清净炽盛思惟如意宝印心无能胜总持大明王大随求陁罗尼》，此陁罗尼者，九十九亿殑伽沙如来同共宣说，若有人志心诵念戴持颈臂者，得十方诸佛菩萨□（按：此字残，从残存字形及上下文意判断，应为"天"字）龙鬼神亲自护持，身中无量劫来，一切罪业悉皆消灭，度一切灾难。若有书写此陁罗尼，安于幢刹，能息一切恶风雹雨，非时寒热，雷电霹雳；能息一切诸天斗诤言颂；能息一切蚊蝱蝗虫及诸余类食庄稼者，悉能退散□（按：纸张褶皱，遮挡此字）不尽。功（德）伏愿皇帝万岁，重臣千秋，万民安泰，入净真言（按：以下真言二十三字，略，不录），传大教梵学沙门秀璋书，所将雕板印施功德，伏愿亡过父母早生人天，然愿阖家大小平安，男孟继□（此字模糊）、大男继朗、孙男仁宣、仁悦、黑头儿耿大户、新妇平氏、张氏、孙男新妇张氏、张氏、王氏、重孙女伴姑、相儿、更惜。景德二年（1005）八月日记。"

上述真珠舍利宝幢、木函及经咒，是塔内非常重要的一组文物。宝幢、木函和两张经咒供入塔内的时间，从"寓迹僧子端，幸值诸上善人建第三层浮图，安置盛诸佛圣贤遗身舍利宝幢，藏盒之次，特舍此木（宝幢垫板）于底，少贵戴荷，永假缘结"一句可知，是塔第三层即将完工时放入的，放入的时间，是大中祥符六年。

关于木函内壁的两则题记，笔者没有看到原件，不清楚两则题记的位置关系，比如，是否写在一起，还是分开另写？题记是否为一人笔体，还是不同笔迹？吴琴认为："宝幢当是瑞光禅寺以化缘所得在建造瑞光塔第三层浮图时，同时造作了真珠舍利宝幢，以便在第三层建成之时，有一个庄严而又华贵的容器安置佛圣贤舍利。而真珠舍利宝幢工艺复杂，材料昂贵，……必须有一个工程总办事人，该总办事人便是方允升，他在书题记的时候，为了与佛事结缘，将一家人的名字全写上去了，但方允升决不是宝幢的唯一供奉出资者，宝幢的供奉者是众多的本地善男信女。"[②]退一步说，不论上述题记是否一人所写，但是，入塔第三层供养的时间在大中祥符六年，应该是可信的。

4. 磁青纸泥金写本《妙法莲华经》七卷

发现于第三层塔心，用细竹篾经帙包裹，外装黑漆嵌螺钿经箱。研究者认为，"经箱的制作年代上限不会早于晚唐，下限不会晚于五代"[③]。

七卷泥金《法华经》，分装七轴，每卷护首泥金绘牡丹花纹，扉页绘释迦牟尼说法图。卷尾装铜轴，轴头刻有花纹。七卷经文中，有三卷经文后附有题记：

---

① 该经咒定名及有关研究，见孟嗣徽《炽盛光佛变相图图象研究》，《敦煌吐鲁番研究》第2卷，北京大学出版社，1997年。上述信息，承孟嗣徽女士相告，在此表示感谢。

② 吴琴《苏州瑞光塔出土真珠舍利宝幢考略》，《苏州大学学报》1993年第3期。

③ 姚世英、陈晶《苏州瑞光寺塔藏嵌螺钿经箱小识》，《考古》1986年7月。

卷一:"常州建元寺长讲法华经大德知□记";

卷二:"大和辛卯(931)四月二十八日修补记";

卷七:"时显德三年岁次丙辰(956)十二月十五日,弟子朱承惠特舍净财,收赎此古旧损经七卷,备金银及碧纸请人书写已,得句义周圆,添续良因。伏愿上报四重恩,下救三涂苦。法界含生,俱占利乐,永充供养。"

"大和"是五代吴王杨溥的年号,其在位时间为929年至935年,"辛卯"是931年。该经题"大和辛卯""修补",盖因此前经本已经存在,至大和辛卯有所破损,故有修补记录。到显德三年,朱承惠再舍资"收赎此古旧损经",抄补"句义周圆",这是再次补写。故此,纸张研究者认为:"写本《法华经》的原经碧纸的上限在8世纪中叶的中唐,下限在9世纪中叶的晚唐。"[①]

关于此经,应该注意的一个重要信息是,经卷在"出土"以前,是放置在精致的嵌螺钿经箱内的,这在当时显然是个异常珍贵的文物。从显德三年朱承惠补写经卷,到塔落成(或大中祥符六年塔第三层落成)的时候,由瑞光寺的僧人将其供奉到塔内是合情合理的。

5. 墨写本《佛说相轮陀罗尼》

有关这批《佛说相轮陀罗尼》的介绍文字很少,许鸣岐文章说:"写本《佛说相轮陀罗尼》,手卷,为内容相同的一百零五件,全用黄经纸。各件首或尾署明苏州、吴县及长洲不同身份的施主于北宋天禧元年的7月至9月间施舍入瑞光寺塔。"[②]《文物》1979年第11期由苏州市文管会、苏州博物馆公布的图版,有该经局部照片,其中有题记为:"南瞻部洲大宋国苏州长洲县通波乡清信奉佛女弟子盛氏二娘子谨舍净财,收赎此经,舍入当州瑞光禅院塔上,永充供养。时天禧元年七月二十三日记。"

从公布的资料看,几乎全部是当地信众发愿抄写并施舍的,时间都是在天禧元年。这些题记的年代,是帮助我们判断瑞光寺塔落成和佛经入塔的重要证据。

6.《佛说阿弥陁经》一卷

磁青纸泥金抄写,没有纪年题款,缺乏参照坐标。

7. 墨书《佛说天地八阳经》

本件没有年款,仅卷端有题记:"弟子楼闹(?)为自身并家眷保安,造此经永充供养。"

8. 小字刻本《妙法莲华经》。

塔第三层出土。1978年玩童入塔时七卷尚齐全。时塔内昏暗,童子从塔内地面摸到纸卷,燃以照明,其引火之物即小字刻本《妙法莲华经》卷六。甚为可惜!目前此经仅存六卷[③]。

---

① 许鸣岐《瑞光寺塔古经纸的研究》,《文物》1979年第11期。

② 许鸣岐《瑞光寺塔古经纸的研究》。

③ 瑞光寺塔小字本《妙法莲华经》目前存六卷。前文末补述几位专家考察结论的时候,误写为"存五卷",特此更正。

卷一引首处有朱笔题记："天禧元年(1017)九月初五日，雍熙寺僧永宗转舍《妙法莲华经》一部七卷，入瑞光院新建多宝佛塔相轮珠内，所其福利，上报四恩，下资三有，若有瞻礼顶戴□，舍此一报身，同生极乐国。"苏州文管会和苏州博物馆共同撰写的研究报告引述该题记认为："这部刻本《法华经》是虔诚佛门信徒先撰舍入雍熙寺的，天禧元年再由僧永宗转舍入瑞光寺塔。据此推测刻本问世应早于天禧元年。"①

这条题记，明确提到瑞光院新建塔名为"多宝塔"，雍熙寺僧永宗转舍这部小字刻本《妙法莲华经》七卷入塔"相轮珠内"，塔定当接近完工。这为我们认识塔落成的年代，提供了极为重要的证据。前述张步骞文章所谓塔"天圣八年左右落成"之说，似与此题记所记载的时间相差过大。

根据上述有关文物及佛经纪年，我们可以初步"框定"瑞光寺塔相关佛经的年代：塔内所出纪年文物最早者为"咸平四年(1001)十一月日杭州赵宗霸开"雕本经咒，其后是"景德二年(1005)八月"雕版的梵文经咒，再后依次有大中祥符二年(1009)至三年的(1010)塔砖，墨书"大中祥符六年"(1013)的真珠舍利宝幢，天禧元年(1017)7月至9月间百姓舍入瑞光寺塔的一百零五件墨写本《佛说相轮陀罗尼》。天禧元年从7月到9月，短短的3个月内，"当州"百姓如此集中地大批量地将《相轮陀罗尼》供入塔内，这或许就是全塔即将落成，大量安奉供养佛典的时间。

最重要的是，小字刻本《妙法莲华经》，卷首题记为我们明确了塔落成的时间，就应该是天禧元年。这绝不是一般的巧合，而应该是有意的安置，即塔落成在即，舍经入塔"相轮珠内"。"上报四恩，下资三有，若有瞻礼顶戴□，舍此一报身，同生极乐国"，正是僧人永宗的心愿。

笔者前文曾判断中村小字本"雕板印刷年代应该在五代后期至北宋初年(至少距离这个时期不会太远)，它的雕板印刷地点应该在江南地区"，现在看来，这个认识依然是正确的，小字本《法华经》的雕版印刷年代，的确应当在天禧元年之前不远，该经雕版印刷之后，随即被僧人永宗施舍入瑞光寺新建塔内，因此才有"入瑞光院新建多宝佛塔相轮珠内"之说，此处"新建"两字，正反映出瑞光塔(原名瑞光院多宝塔)落成不久、距离小字本《法华经》施舍入塔还是不久之前的事情的真实反映。

确定了瑞光寺塔小字本《妙法莲华经》的雕版印刷年代，也就可以推断出中村不折收藏的出土于吐鲁番的小字本《法华经》的雕版印刷年代，即北宋天禧元年之前不久。这样，有关中国古代印刷史上的一件公案——关于中村不折收藏之吐鲁番出土小字本《妙法莲华经》的历史地位的问题，也就得到了基本解决：该藏品既非唐代武则天时期雕版印刷，更非隋代雕版印刷，其雕版的年代距北宋天禧元年之前不远，开版的地点应该在江南的苏州附近。由于存世的北宋初期雕版印刷品极为稀少，该收藏品为学术研究提供了非常重要的实物证据，成

---

① 苏州市文管会、苏州博物馆《谈瑞光寺塔的刻本〈妙法莲华经〉》，《文物》1979年第11期。

为研究整个中国雕版印刷史的重要一环。

更为重要的是，两个地区收藏的两部小字本《法华经》，同属一个版本，一在西北吐鲁番出土，一在东南苏州发现，两件实物，成为我国北宋时代东南与西北地区文化密切交流的重要证据。

论敦煌文献叙事图文结合之形式与功能

朱凤玉

（嘉义大学中国文学系）

一、前 言

向觉明先生1936年秋到英伦调查敦煌文献，是早期少数亲赴英伦阅览敦煌写卷的重要学者之一，也是阅览过程最不顺利的一位。尽管如此，他还是检索了500多号写卷，1937年后先后发表了《记伦敦的敦煌俗文学》、《伦敦所藏敦煌卷子经眼目录》等篇章[①]，提供敦煌俗文学研究的宝贵讯息。1934年发表的《唐代俗讲考》对敦煌变文理论打下了厚实基础。

向先生这篇力作，曾提及唐吉师老《看蜀女转昭君变》诗，并在注24说："诗中'清词堪叹九秋文'一语，盖指转《昭君变》者所持之话本而言。当时之话本必为代图本，是以谓'画卷开时塞外云'也。传世诸敦煌俗讲文学作品，尚有可以见代图之迹者。"并提及P.4524《降魔变》插图，以为是变相之流；更引明马欢《瀛涯胜览》爪娃国条有关"以图画立地"高声解说，如说平话一般[②]。可说是开启敦煌变文与变相关系研究之先河。

众所周知，敦煌文献是近代学术的重大发现，无论是写本、印本都提供了学术研究宝贵的资料；卷轴、册子、蝴蝶装、旋风叶……等等形制，也带给图书发展史上许多珍贵的实物材料。其中印本版画乃至写本绘图都深受艺术史研究者所瞩目，主要从中国版画史的角度援引一、二敦煌版画进行介绍，或简略论述，特别是唐咸通九年雕版印刷的《金刚经》扉页木刻说法图[③]；近期也有将敦煌文献中插图、白画、版画作为艺术画种而入手研究，以开展敦煌插图艺术研究者[④]。其次则为小说研究者，主要在论述通俗小说的插图时，概要的说明敦煌写本或印本中的图像以为通俗小说插图渊源的辅证[⑤]；讲唱文学研究者则延续向先生所提

---

① 方回（向达笔名）《记伦敦的敦煌俗文学》，《新中华》第5卷第13期，1937年，第123—128页；向达《伦敦所藏敦煌卷子经眼目录》，北平图书馆《图书季刊》新1卷第4期，第397—419页。后收入《唐代长安与西域文明》，三联书店，1957年。

② 向达《唐代俗讲考》，《燕京学报》106，第1—13页。修订后，又刊于《文史杂志》第3卷第9—10期；后收入《唐代长安与西域文明》，第294—336页。

③ 王伯敏《中国版画史话》，上海人民美术出版社，1961年；周慧心《中国古版画通史》，学苑出版社，2000年；祝重寿《中国插图艺术史话》，清华大学出版社，2005年等。

④ 牟微姣《试论敦煌插图与敦煌白画及敦煌版画的关系》，《敦煌研究》2007年第1期，2007年，第40—44页。

⑤ 如：胡万川《传统小说的版画插图》，除援引唐咸通九年雕版印刷的《金刚经》扉页木刻说法图外，更从通俗小说源自讲唱变文入手，以敦煌变文有少数图文对照，或题目原指明附图的卷子，说明图文对照宣讲故事的传统由来已久。（《中外文学》第16卷第12期，第28—50页。）

P.4524《降魔变》插图及《瀛涯胜览》所载，进一步结合大量世界各国的资料以论述看图讲故事的发展[①]。近年则有较为全面从敦煌壁画、绢画、带图写卷等材料以探究变相与变文之关系，并论述话本中插图的渊源[②]。一方面由于敦煌资料的大量公布，研究面向较前更为全面；另一方面研究更具系统，成果也深入而丰硕可观。

本人近年执行国科会“从史传、咏史、讲史到演义——以敦煌汉代故事讲唱文学为中心”研究计划[③]，曾撰《从原生态论敦煌变文之抄写与阅听问题》[④]，考察变文在口头文学与书面文学的表现中，讲唱者、作者、抄写者与听众、读者的互动关系。也注意到史传变文中不但转唱《昭君变》有图，并从《韩擒虎话本》卷末题记：“画本既终，并无抄略。”及敦煌文献中变文、变相来推想叙事图文结合之发展流变。今逢纪念向达教授诞辰110周年国际学术研讨会之际，特草撰此文，分别从口头传播与书面传播两个面向来进行叙事图文结合形式与功能之考察，藉以彰显向先生对变文变相关系研究开创之功与敬意。

二、中国古代插图传统与敦煌叙事图像的发展

所谓“插图”，指的是“书中之图”，“有书有图者，插图也”。中国古代图、文之间关系密切，图文之结合出现也早。具体实物简牍、布帛，已见遗存。如湖北云梦所出睡虎地秦简《日书·人字》，江苏连云港所出尹湾汉简《神龟占》、《六甲雨占》，湖南长沙子弹库所出《楚帛书》，湖南马王堆汉墓所出《天文气象杂占》等便是[⑤]。

中国插图传统主要出于实用。其中以地理书为主，其次则为历数、医方等。《后汉书·王景传》载：“赐景《山海经》、《河渠书》、《禹贡图》”[⑥]。可见汉代时《禹贡》已有图。而《山海经》这部古地理书，自来亦多有插图流行。晋郭璞有《山海经图赞》，郭注《山海经》中也提及“图亦作牛形”、“在畏兽画中”，陶渊明更有“流观山海图”的诗句。足见中国古代插图传统，显然以附有图画、地图的书籍或地理志为主。发展所及，乃有“图经”一类图文结合之专书的出现。

图经是指以图为主或图文并重记述地方情况的专门著作，又称图志、图记。其“图”是指一个行政区划的疆域图、沿革图、山川图、名胜图、寺观图、宫衙图、关隘图、海防图等；“经”则是对图的文字说明。《华阳国志·巴志》载东汉桓帝时巴郡太守但望曾提及《巴郡图经》[⑦]，是

① Victor H. Mair: *Painting and Performance——Chinese Picture Recitation and Its Indian Genesis*, University of Hawaii Press Honolulu, 1988。（美）梅维恒著，王邦维、荣新江、钱文忠译《绘画与表演——中国的看图讲故事和他的印度起源》，燕山出版社，2000年。

② 于向东《敦煌变相与变文研究》第9章《话本中插图的渊源》，甘肃教育出版社，2009年，第293—326页。

③ NSC 97-2410-H-415-026-MY2，执行起迄：20080801-20100731。

④ 本文2009年9月于“敦煌学：第二个百年的研究视角与问题国际学术研讨会”宣读，圣彼得堡：俄罗斯科学院东方文献研究所主办。修订稿已收入北京商务印书馆编印之《敦煌学的第二个百年研究视角与问题》一书，预计2011年出版。

⑤ 徐小蛮、王福康《中国古代插图史》第1章《插图书的产生》中已有举例说明。（上海古籍出版社，2007年，第5—11页）

⑥ 《后汉书》卷七六，中华书局，1965年，第2465页。

⑦ 《华阳国志》卷一《巴志》：“（桓帝）永兴二年（公元154），三月甲午望上疏曰：‘谨按《巴郡图经》境界南北四千，东西五千，周万余里。属县十四。’”（晋·常璩撰、任乃强校注《华阳国志校补图注》，上海古籍出版社，1987年，第20页。）

现知最早的图经。《隋书·经籍志》、《旧唐书·经籍志》、《新唐书·艺文志》等“史部·地理类”中，多有图经、图记之著录。

除地理书外，《隋书·经籍志》“子部·历数类”，也有相关“图经”的著录。如：《九章推图经法》一卷张峻撰；“医方类”中著录有《针灸图经》、“天文类”著录有《浑天图记》、“五行类”著录有《瑞应图记》等。《旧唐书·经籍志》“丙部”“医术类”著录有《本草图经》“杂家类”著录有《瑞应图记》。唐张彦远《历代名画记·述古之秘画珍图》更云：“古之秘画珍图固多散逸，人间不得见之。今粗举领袖，则有：鱼龙河图……辩灵命图。又略举其大纲，凡九十有七，尚未尽载。”其中便有“望气图”、“山海经图”、“古瑞应图”、“地形图”、“浑天宣夜图”、“神农本草例图”、“占日云气图”、“白泽图”、“本草图”等[①]，惜多散佚。今敦煌莫高窟藏经洞发现的文献中存有各类的插图，提供了可靠的图像依据，如：《沙州图经》(S.2593、P.5034)、《沙州都督府图经》(P.2005)、《沙州归义军图经略抄》(P.2691)、《全天星图》(S.3326)、《紫微垣星图》(敦博076)、《占云气图》(敦博076)、《星云图》(S.3326)；《灸法图》(S.6168、S.6262)、《瑞应图》(P.2683、P.4881)、白泽精怪图(P.2682、S.6261)等正是隋唐时期流行图文结合之文献的实体呈现。

此外，六朝文人赋作，每有图绘。如《世说新语·巧艺篇》载：“戴(戴逵)乃为画《南都赋》图，范(范宣)看毕，咨嗟，甚以为有益，始重画。”[②]《隋书·经籍志》“集部·总集类”著录有：“杂赋图十七卷。亡。”[③]由于均已亡佚，原貌不得而知。今北京故宫博物院藏有东晋顾恺之《洛神赋图》，此《洛神赋图》虽为宋代摹本，但保留着魏晋六朝的画风，最接近原作。此画作系以曹植名篇《洛神赋》为蓝本而绘制的连环画式的长卷，此图对曹植赋中洛神及人物关系之描写，都有生动入神的体现，但图中并未见有文字的对应。据此以推，则六朝文人赋图，当是以图绘表现赋的内容，亦即是以赋的文学题材作为蓝本，进行绘画创作，是其性质恐未必是文图结合；所以唐张彦远《历代名画记》中著录有晋明帝《洛神赋图》、史道硕《蜀都赋图》、《琴赋图》、戴逵《南都赋图》；宋陆探微《叙梦赋服乘图》、史敬文《张平子西京赋图》等均入《叙历代能画人名》下[④]，是此明显系以画为主。虽然如此，但已显示文学作品与图像结合的发展已在酝酿。

唐代佛教全盛，不论佛教经典之传播或弘法布道之俗讲变文，均出现了叙事图像与叙事文本的结合，以发挥对广大信众之辅教功能。敦煌莫高窟藏经洞所发现的文献中，便不乏此类插图的遗存，是考察中国叙事文学图像发展的宝贵材料。

唐以后，渐次发展，插图于叙事文学之应用更为普遍。宋郑樵《通志》有云：

> 图，经也；书，纬也。一经一纬，相错而成文；图，植物也；书，动物也，一动一植，相须

① 参张彦远《历代名画记》，广文书局，1971年，第138　147页。

② 刘义庆撰，杨勇校笺《世说新语校笺》，明伦出版社，1971年，第540页。

③ 《隋书·经籍志》“集·总集”：“百赋音十卷宋御史褚诠之撰。梁有赋音二卷，郭征之撰；杂赋图十七卷。亡。”(中华书局，1973年，第1082页。)

④ 参张彦远《历代名画记》，广文书局，1971年，第163—147页。

而成变化。见书不见图,闻其声不见其形;见图不见书,见其人不闻其语。图,至约也;书,至博也。即图而求易,即书而求难。古之学者,为学有要。置图于左,置书于右,索象于图,索理于书。[①]

郑樵所说的图书,盖指经史典籍而言,然其对图文结合的重要性已作出了明确的评论。宋以后绘画与雕版印刷发达,插图更为盛行。明代市民文化兴起,俗文学发达,小说、戏曲之印行成为文化消费,书商为求营利,插图成为推销的主要策略之一,甚至到了无书不图的地步。

三、敦煌叙事图像与叙事文学结合之实物与记述

叙事活动中,从口头言语、文字书写到画面表述,以语言、文字、图像作为媒体,从单纯的语言艺术到图像叙事艺术,乃至叙事文学与叙事图像的结合,叙事效果由听觉、视觉到听觉视觉的结合,故事的渗透力与感染更加强化。

宗教传播的过程中,叙事文学与叙事图像的运用,无疑是辅教的利器。二者结合相互为用,成效尤佳。而文字与图像互动,虽同为叙事,然终究质性有别,存在一定的差异。从文字叙事到图像叙事的转换,绝非只是叙事方式的改变或内容的移植而已。二者之间,存在着文本的互文性,更可发挥相辅相成之功效。

唐代佛教的发展出现"由雅而俗"的重大转变。释门高僧除对各宗派所崇奉的经典进行注疏、义解外,通俗讲经与寺院壁画彩绘的活动更形普及。讲经变文的讲唱,是将印度佛教大力推向中国化、世俗化的动力,将严肃、抽象的教理,转译为通俗易为民众接受的语言形式,其中图文的交互运用,是佛教传播方便而灵活的手段之一。敦煌文献为此留下了鲜明的印记,可资可察。

(一)敦煌文献中有关之叙事图像

莫高窟藏经洞的发现,保存有关叙事性之图文为数不少。主要有带图的佛教经典以及讲唱变文使用的叙事图像。这些叙事图像对后世小说、戏曲等叙事文学插图的发展有着密切的关系。兹就所知择要叙录,并结合敦煌及唐五代文献中有关叙事图文结合之记述,分别从形制与功能来探讨叙事文学插图的发展与演变。

1. 敦煌绘本《观音经》经卷

莫高窟藏经洞发现有图文并茂的佛教经卷,其中有彩绘卷本的《观音经》二件,均庋藏于法国巴黎国家图书馆,编号为 P.2010 及P.4513。此二件写卷字体一致,纸张、行款相同,内容相衔接。P.4513 为前部,P.2010 为后部,盖为同一写卷断裂为二,当缀合。P.4513 首尾俱缺,首部残损,据残存图像及文字,知为经文之开端,尾部止于"……得如是无量无边福德

① 郑樵《通志》卷七二《图谱略》"索像",浙江古籍出版社,1988 年,第 837 页。

图 1　法国国家图书馆藏 P.4513 号卷子



图 2　法国国家图书馆藏 P.2010 号卷子

之利”；P.2010 首缺尾完，经文起于“无尽意菩萨白佛言：‘世尊！观世音菩萨……’，尾题“观音经一卷”。

按：此卷抄写与绘制的年代当在晚唐、五代。形制为卷子本，高 27 至 27.5 公分。卷子分上下二栏；上栏高约 9.25 至 11.4 公分，下栏约 14 至 14.5 公分。P.2010 长 520 公分，P.4513 长 113.3 公分。上半部绘制经变图像，下半部书写经文，图文比例约为 2 比 3。上栏经

变图像，每一图面均有界栏间隔。下栏经文，有丝栏，经文部分，行约 11 字，偈颂部分则是两句一行。全卷经变图像部分均墨在线彩，色彩浓郁鲜艳，画面图像依经文先后安排，由右至左。一段经文配置一情节，依次抄写、绘图。画面呈现活灵活现的各个人物形象，将闻声就苦的观音信仰给具象化。从版面图文比例看，彩绘本《观音经》显然是以图配文，而非以文说图。

此外，莫高窟藏经洞尚发现有册子本绘图《观音经》，三件，分别编号为：S.5642、S.6983、P.4100。其中 S.5642 为墨图绘画，上图下文，图文比例约为 2 比 3。结构基本与 P.4513 + P.2010 彩绘卷本相同。二者差别在于一为卷子本，一为册子本；一为墨书彩绘，一为墨书墨画而已。另 S.6983、P.4100 册子本绘图《观音经》同为彩绘，图像设色精美，采上图下文形式。图文比例为 1 比 1，这与上述几件图文比例为 2 比 3 的情况显然不同。



图 3　P.2003《佛说十王经》

2. 敦煌绘本《佛说十王经》经卷

“十王信仰”是佛教地狱思想东传后，与中土固有之儒道思想混同融合深具庶民特质的信仰。唐五代在此信仰下，有《佛说十王经》一类经典流传，今存敦煌写本计有 39 件[①]之多，充分显示唐五代至北宋初期，中原及敦煌地区十王信仰极为盛行。此类经典或称《佛说十王经》，或作《佛说阎罗王授记四众预修生七往生净土经》，或作《佛说阎罗王受记劝修生七斋功德经》、《阎罗王授记经》等。其经旨在鼓吹设斋供养冥间十王，祈求死后免受地狱之苦，转生西方净土。此种信仰观念与修持活动的流行，促使佛教地狱思想与中国丧葬文化融合。其中十王与“七七”、“百日”、“周年”、“三年”等十个守丧阶段相结合，遂成打斋荐亡的民俗。唐五代以来，流风所及，不论为生者祈福逆修生七，或为亡者祈福的追荐活动，均见地藏十王图的悬挂。今敦煌文献中更保存有图文并茂的《佛说十王经》写本，计有六件，经缀合后成四件，分别是：P.2003、P.2870、SP.78 + SP.212 + S.3961 及日本和泉市久保惣纪念美术馆藏董

---

① 包括 P.3761、P.3304v、P.5580b、散 799、散 535、散 262、S.5531h、S.2489、S.3147、S.4530、S.4805、S.4890、S.5450b、S.5585、S.6230、S.5544b、S.7598 + 唐 69 + S.2815、北 8254(咸 75)、北 8255(服 37)、北 8256(字 66)、北 8257(字 45)、北 8258(列 26)、北 8259(冈 44)、北图 1537、上博 48、Дx.00143、Дx.00803、Дx.00931、Дx.03862、Дx.04560 + Дx.05269 + Дx.5277、Дx.06099 + Дx.143、Дx.06611 + Дx.6612、Дx.11034。





图 4　日本和泉市久保□纪念美术馆藏《十王经》董文员绘卷

文员绘卷等四件[①]。

这类带图的《十王经》，内容包括经文、赞颂及与各赞颂相对应之图绘，采左图右文之形式。由于每段“赞”后有图绘，因此有以为当称之为《佛说十王图赞》[②]。其中 P. 2003、P. 2870 及日本和泉市久保惣纪念美术馆藏董文员绘卷，卷首有释迦牟尼说法图，其后依序为六菩萨、持幡使者、十王（每王一幅）最后以赦免解脱图作结，共计 14 个画面。而 SP. 78 + SP. 212 + S. 3961 卷首绘制的主尊是地藏菩萨，之后无六菩萨图，其他相同，共计 13 个画面。画面将亡人通过阴曹地府，经历十王审判的场景一一渲染，极具形型化之宣教效果。

3.《佛说灌顶章句拔除过罪生死得度经》

《佛说灌顶章句拔除过罪生死得度经》一卷又名《拔除过罪生死得度经》、《药师经》、《药

---

① 此外，还有有图无文的《十王经图》2 件，可缀合为 1 件，编号为 P. 4523 + SP. 80。

② 王惠民说：“插图本《十王经》，常称十王经变。北宋张商英（1043—1121）著有《文殊指南图赞》（《大正藏》第 45 册），形式与插图本《十王经》一样，因此插图本《十王经》可能称‘十王经图赞’比较合适。”（见《散藏敦煌绘画品知见录》，http://www.dha.ac.cn/027A/index.htm。）

师琉璃光本愿拔除过罪经》、《药师琉璃光本愿功德经》、《灌顶章句十二神王结愿咒经》,是印度大乘佛教经典,为东晋·帛尸梨蜜多罗译。此经系《灌顶经》第十二卷之别行单本,内容为佛应文殊师利之请,叙述东方药师琉璃光如来十二本愿及东方净土的情况,宣称持诵药师佛名号的种种功德。最后谓十二神王听法后,莫不一时舍鬼神形得受人身。敦煌文献存有数十件,其中法藏 P.2013 为经文与彩绘图像结合之经卷。形式采左图右文。残卷长 132 公分,高 26—26.6 公分。残存六画面,均系人物图像,以"药师琉璃光如来"为主,旁有弟子礼敬。



图 5　P.2013《佛说灌顶章句拔除过罪生死得度经》

以上三种图文结合之经卷,就图绘的内容而论,《妙法莲华经观世音普门品》及《佛说十王经》图绘的叙事性较强。《佛说灌顶章句拔除过罪生死得度经》的图绘则偏于人物图像,叙事性相对较弱。

就图文结构而论,《佛说十王经》及《佛说灌顶章句拔除过罪生死得度经》均延续传统"左图右史""左图右书"之制,全卷采一段经文或赞颂对照一段图面的"左图右文"形式绘制成卷;《妙法莲华经观世音普门品》不论卷子本或册子本,均采"上图下文"的形式。这些叙事图像与经文叙事内容的配置方式,对后代叙事文学与叙事图像搭配的发展与演变,具有相当的启发作用。

尤其从佛经叙事图像与经文叙事内容结合的功能来看,显然不是以文解图的"图赞",也就是说他的产生,并不是"看图说故事",而是"以文为主,以图为辅"。叙事图像的绘制主要在辅助经文阅读,或则是在讲说或讽诵经文的听觉之外,以具视觉效果的叙事图像来加强讲说经文的传播效能。这种叙事图像与叙事经文相互对照的配置,也为佛教俗讲变文所采用。

(二)敦煌及唐五代有关叙事图文结合之记述

敦煌文献及唐五代载籍中也保存有一些关于叙事图像之记述。如:英藏 S.2614 原卷标题有:"大目乾连冥间救母变文并图一卷并序","并图"二字似有涂抹。这说明了讲唱佛弟子

目连救母故事的变文，当时是有叙事插图的。只是 S.2614 并非原本，而是根据原本的传抄本。传抄时只抄录文字，并未绘制图像。因此，在抄录原有标题后，才将“并图”二字抹去。

BD00876（原编盈字 76 号；7707 号）正面抄写《大目犍连变文》，计 132 行。尾题有：“太平兴国二年（977）岁润六月五日，显德寺学仕郎杨愿受一人思微，发愿作福。写画此《目连变》一卷[①]，后同释迦牟尼佛壹会。弥勒生作佛为定。后有众生同发信心，写《目连变》者，同池（持）愿力，莫堕三途。”

2002 年荒见泰史于国图特藏部调查此件《目连变文》写卷时，发现此写卷的特点是：在一段一段的文字记载之间留有很大的空白部分，有文字记载的部分均有乌丝栏线，但没有文字记载的空白部分则没有栏线，就像是量好长短、预料图像的大小以后，特地把需要的空间预留下来似的。因此，以为《目连变文》原来还是带图像的[②]。《中国国家图书馆敦煌遗书》第 12 册“条记目录”著录云：“本文献分作七个部分抄写：第一部分 46 行，第二部分 10 行，第三部分 11 行，第四部分 16 行，第五部分 19 行，第六部分 9 行，第七部分 21 行。每个部分之间有余空。从写卷形态及卷末题记看，余空仍留作绘画。但其后未能完成绘画部分。本号说明变文之文字与绘画的相互关系，值得注意。”[③]题记中将“写”与“画”并提，显示抄写文字与绘制图像同为变文之一体，说明了讲唱《目连变文》实有叙事图像的辅助，当变文抄本用作阅读时，叙事图像也可供作阅读之引导。

今所见敦煌《目连变文》写卷有多件写本，且有《目连变文》、《目连缘起》等多种文本，甚至中唐诗人张祜在回敬白居易款头诗之揶揄时，也提到“上穷碧落下黄泉，两处茫茫皆不见，非《目连变》何邪？”[④]。这种现象显示《目连变文》这一佛教最为脍炙人口的题材也是唐五代期间相当受欢迎的讲唱变文。更有甚者，将佛教变文视同佛经，抄造《目连变文》供人讽诵、奉持，视其功德等同于抄造诵读佛经。BD00876 这则题记所显示的杨愿受奉佛抄经的情况，正是此一现象的明证。

按：日本宫次男曾介绍京都金光明寺藏翻刻南宋初刊《佛说目连救母经》即所谓元刊《佛说目连救母经》[⑤]，此经被裱褙成卷子本，卷长 597.3 公分，高 33.3 公分。卷末有牌记：“大元国浙东道庆元路鄞县迎恩门外焦君庙界新塘保经居奉三宝持诵经典弟子程季六名忠正辛亥十月廿二日”、“大德八年五月　日广州买到经典”、“大日本国贞和二年岁次丙戌七月十五日重刊”。是初刊约在南宋理宗淳佑十一年（1251），元成宗大德八年（1304）在广州购得，日本贞和二年（1346）重刊。首页为佛说法图，全文长约 4500 字，采上图下文形式，叙事图像与经

---

① “写画此《目连变》一卷”或解读作“写尽”。按：原卷作“耂”字，是“画”字之异写。

② 荒见泰史《敦煌讲唱文学写本研究》第 2 章《从新资料来探讨目连变文的演变及其用途》，中华书局，2010 年，第 66—69 页。

③ 《中国国家图书馆敦煌遗书》第 12 册，北京图书馆出版社，2005 年，第 14 页。

④ 见孟棨《本事诗·嘲戏》，上海古籍出版社，1991 年，第 24 页。

⑤ 宫次男《目连救母故事及其绘画》，《美术研究》第 255 卷，1967 年，第 178 页。



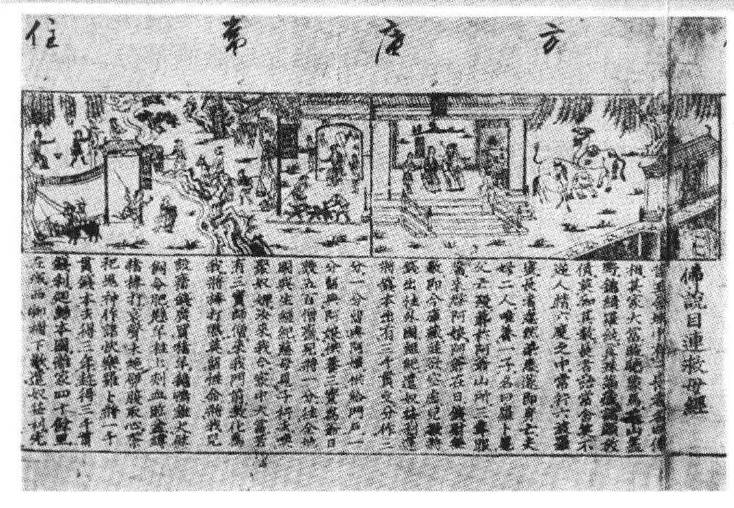


图6 元刊《佛说目连救母经》

文叙事相对应，全文计分54则，对应54个画面。

《佛说目连救母经》的内容、形式及语言风格与敦煌写本《大目乾连冥间救母变文》近似，学者以为是变文发展到宋代时所谓"说经"的底本，后被南宋视为佛经而刊印。推究其因，盖为佛教中国化、世俗化的结果。今蒙古文也有绘图本《目连救母经》有六种，如：哥本哈根图书馆藏本 Mong. 417、418、列宁格勒藏本、匈牙利蒙古学家卡拉(G. Kara)个人藏、蒙古国甘丹寺藏本、蒙古国科学院语言文学研究所藏本，均彩色插图，其形式也都采上图下文。这些都可作为唐五代时期《大目乾连冥间救母变文》原卷是并图的左证。

除了佛教俗讲变文时有与之相辅的叙事图像外，在非佛教的讲史性变文讲唱中，根据唐人诗歌描述所及也有叙事图像的配合。如：中唐诗人王建(767—831)《观蛮妓》、晚唐诗人李贺(790—816)《许公子郑姬歌(郑园中请贺作)》，吉师老(约828—907)《看蜀女转昭君变》等诗中均有关于唐代讲唱王昭君变文的具体描述。诗中除了凸显讲唱者已多见歌姬、蜀女、蛮妓从事外，其中如："长翻蜀纸卷明君，转角含商破碧云"①、"翠眉颦处楚边月，画卷开时塞外云"②，显示出当时转唱《王昭君变文》时使用画卷作为提示道具。

近年发现高丽时期密教僧人子山的《夹注名贤十抄诗》中存有中唐诗人李远的〈转变人〉

① 李贺《许公子郑姬歌(郑园中请贺作)》，见《全唐诗》卷三九三。

② 吉师老《看蜀女转昭君变》，见《全唐诗》卷七七四。

诗，诗中有：

> 绮城春雨洒清埃，同看萧娘抱变来。时世险妆偏窈窕，风流新画独徘徊。
> 场边公子车舆合，账里明妃锦绣开。休向巫山觅云雨，石幢陂下是阳台。①

李远这首诗，提供了中唐时期《王昭君变文》讲唱风行的另一确证。其中“同看萧娘抱变来”、“风流新画独徘徊”二句也透露出转变人使用变相画卷的讯息。

又今存法藏P.2553《王昭君变文》残卷中有“上卷立铺毕，此入下卷。”“铺”系称变相图画的量词。“立铺”指的是张挂展示讲唱时的辅助图像。凡此种种均可佐证唐人讲唱《王昭君变文》时确实有使用配合表演的叙事图像。

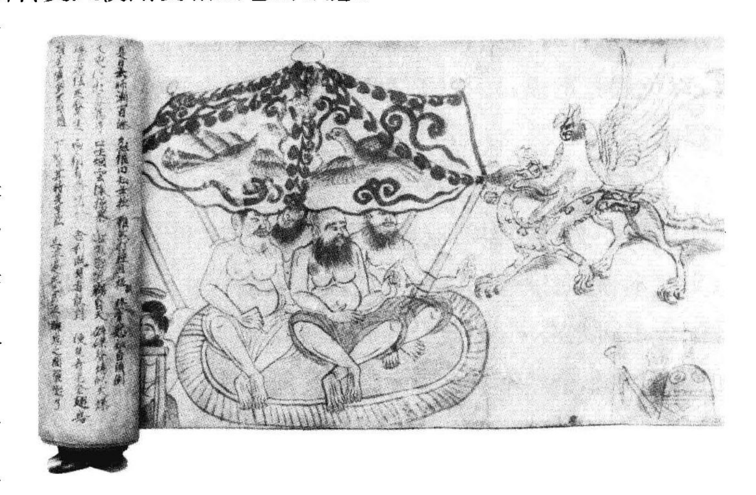


图7 P.4524《降魔变》

此外，《汉将王陵变》中也有“二将辞王，便往斫营处，从此一铺，便是变初。”按：从此一铺，便是变初：盖为变文讲唱者的插入语。“一铺”指一幅图画或一套画面。又《汉将王陵变》卷末的题记云“《汉八年楚灭汉兴王陵变》一铺”，这些都说明了变文讲唱的进行是有相应图画配合展示的。

英藏S.2144《韩擒虎话本》原卷卷末有题记云：“画本既终，并无抄略。”或以为“画”、“话”同音替代，“画本”应即或“话本”；然原卷作“画本”甚为明确，虽然目前尚未见有《韩擒虎话本》的画卷，但衡之以变文讲唱有叙事图像的配合使用，不排除有“画本”作为《韩擒虎话本》叙事画卷存在的可能。

变文在讲与唱交替之际，也是故事需要敷演的地方，或情节高潮处，每每使用“……处”，或“……处，若为陈说”等套语，以提示听众观看画面，同时以韵文吟唱所展示的图像画面，藉以营造故事气氛，增强听讲效果。

敦煌藏经洞发现的文献中更有P.4524《降魔变文》图卷这一类叙事文学图像的实物遗存。向达《唐代俗讲考》一文中曾提及：“法京藏Pelliot 4524号一卷，内容为降魔变，正面为变文六段，纸背插图六幅与韵文相应。”②

---

① 见芳村弘道、查屏球《夹注名贤十抄诗》，上海古籍出版社，2005年，第49页。

② 见向达《唐代俗讲考》注24。（《唐代长安与西域文明》，第294—336页。）

按:P.4524《降魔变》一卷,是图文结合的卷子。正面为降魔变图,背面为降魔变的唱词。全卷彩绘,采长卷连环形式,叙事图像总计19个画面。画卷顺序自右至左,分别画出:金刚力士击山、狮子啖牛、大象吸水、金翅鸟王降服毒龙、毗沙门天王降服黄头鬼、强风席卷劳度叉营帐等,按变文故事情节发展顺序绘画的。明显系配合俗讲变文演出而绘制的叙事图卷,是作为降魔变文主要故事情节的提示与说明。从此卷卷背文字仅有韵文唱词情形来看:讲唱变文时,主要内容散说部分由讲唱者本人说讲。当讲至重要情节,亦即精彩处,便有韵文吟唱,同时配合图像将主要画面详情细节与内容诉诸于视觉,以加强听讲效果。当正面图像展示给听众看时,吟唱者则看着背面相对应的韵文来吟唱,韵文必须合辙押韵,不可有所闪失,以免荒腔走板。所以P.4524《降魔变》卷背韵文对应画面,其功能即作为吟唱者之备忘与提示。

又《孟姜女变文》残卷中也有相关图像的遗存,这证明叙事文学与叙事图像的结合除了供作讲唱变文时之辅助道具以发挥视觉之功能外,在变文抄录本的流传中,变文由供作讲唱口头底本,趋向供人阅读的书面文本发展。由于供人阅读的传抄本,非讲唱表演,无叙事图像配合表演之需求,因此今存敦煌变文抄本甚少有叙事图像与叙事文本结合的留存。虽然如此,但并非全然不见。

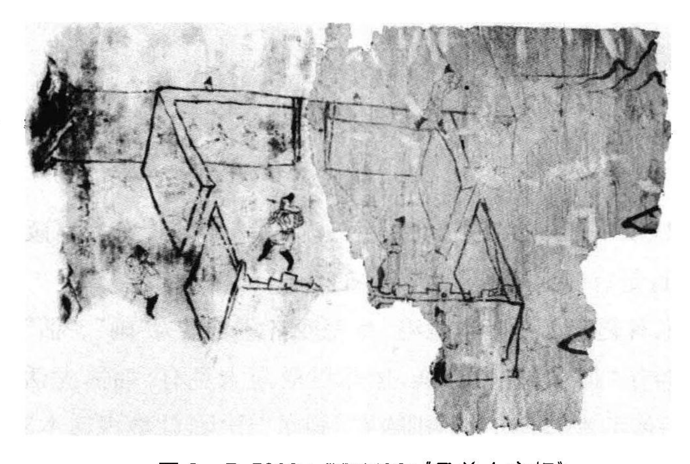


图8　P.5019+BD11731《孟姜女变相》

1990年郭在贻《敦煌变文集校议》中将P.5019拟名为《孟姜女变相》[①],之后《敦煌遗书总目索引新编》著录拟名为《画稿》,《法藏敦煌西域文献》拟名《白画背篓人》[②],郭在贻《校议》已透露了《孟姜女变文》存在有叙事图文结合之讯息,可惜《敦煌遗书总目索引新编》及《法藏敦煌西域文献》似未能将正背面的图与文联系起来考察。

近期刘波、林世田发现北京国家图书馆藏BD11731的《孟姜女变文》残卷正可与P.5019《孟姜女变文》残卷缀合[③]。BD11731号残片,正面残存文字十二行。背面为毛笔所绘图一幅。P.5019号残片,正面残

① 郭在贻《敦煌变文集校议》云:"伯5019尚有插图一幅,前贤似未注意。此图左上角似有题目,但至暗难识,故暂拟名为《孟姜女变相》。此图所画实为孟姜女一人往返搬运的两个特写镜头:身负竹筐,脚着长靴,顶盘云髻。一往一返地搬运于断壁残垣之间,正与变文中'更有数个骷髅,无人搬运'及'角束夫骨,自将背负'等描写相合。"(岳麓书社,1990年,第31页。)

② 《敦煌遗书总目索引新编》误将P.5039著录作P.5019,拟名为《画稿》。

③ 刘波、林世田〈《孟姜女变文》残卷的缀合、校录及相关问题研究〉,《文献》2009年第2期,第18—25页。

存文字十三行；背面为毛笔所绘图一幅。经刘、林二位比对后，发现二者可缀合。缀合后，正面文字衔接，背面图画拼合成一幅相对完整的变相。是为变文与变相结合的典型实例之一。

缀合后的《孟姜女变相》残图P.5019+BD11731（图8）更为完整①，画面呈现的是群山之间的一段长城城墙，右侧部分（BD11731背）绘有四人，其中三人各手持一件长柄工具，另有一人位于城墙后，仅露出头部；左侧部分（P.5019v绘有背着背篓的两个人物）城墙后另有一人，仅露出头部。所有人物均高髻阔面，具有明显的佛教绘画特点，显示了佛教艺术对世俗化的影响，或即出自佛教画家之手。这一幅残图描绘了一个基本完整的场景，是否有可能是连环画型变相的其中一幅。

四、敦煌叙事图文结合之形式与功能

今存敦煌变文写本并非全为演唱者底本之遗留，其所呈现的乃是敦煌地区流传的片面现象而已。敦煌写本的生态当系多元，抄者的身份主要有僧人、敦煌各寺学的学郎、一般官吏等。就功能论，除供作讲唱参考之用外，有作为信众持诵功德，或供作学郎阅读之读物，或有出自学郎受佣抄写之本子。因此，抄本形态不一，其功能也各有不同。以下就前所论述的敦煌叙事图文结合之形式特点，进一步探究其所具功能。

敦煌叙事图像大别为独立存在之叙事图像以及叙事图像与叙事文学结合等二种。其中叙事图像与叙事文学结合，图文配置的形式又有“上图下文”、“左图右文”及“正图背文”三类。不同形式当具有其各自的功能取向。兹分别说明如下：

（一）独立存在之叙事图像的功能

法藏P.4523与英藏SP.80《十王经图》，此二件图卷分藏英法，原系一卷断裂为二，可缀合。缀合后为一件有图无文之画卷。其性质犹如石窟、寺院壁画变相，既可作为宗教的供养奉献，起到庄严法宝的作用；同时又可透过叙事图像将所绘制的内容传播给不识字或无缘听经之信众，用以发挥宣扬佛法教义之功能。

另外，从P.2553《王昭君变文》中“上卷立铺毕，此入下卷”。推知讲唱《王昭君变文》时，变场中有辅助图像的悬挂。由王建《观蛮妓》、李贺《许公子郑姬歌（郑园中请贺作）》，吉师老《看蜀女转昭君变》及李远的《转变人》等诗也可获知唐代讲唱《王昭君变文》均使用画卷作为提示道具。又从其诗句的具体描述中，可推知显然是图文分离。讲唱者是否有使用讲唱底本，或是经由口传心受，不用底本直接讲唱，不得而知。但是诗句中显示有叙事图像的使用，则是确定无疑，且从诗中意旨推知此有关《王昭君变文》之叙事图像当是独立存在的，其功能是作为讲唱变文时之视觉辅助。

---

① 本缀合图承北京国家图书馆刘波先生提供，特此致谢。

(二)敦煌文献中叙事图文结合之功能探究

1."上图下文"式之图文结合的功能

P.2010、P.4513 敦煌绘本《观音经》经卷,全卷采"上图下文"形式,图像依经文先后安排,由右至左。而 S.5642、S.6983、P.4100 等三件册子本绘图《观音经》,不论彩绘或墨绘,也采"上图下文"形式,其图文比例除 S.6983、P.4100 为 1 比 1 外,其他均约为 2 比 3。整体而论,根据图绘所具的叙事性以及图文相应的配置情况来看,盖为以图配文,而非以文说图。其可能是作为阅读经文时之辅助,或庄严、美化经书之功能而绘制。但也有可能是敦煌地区民众斋会、法事等宗教活动时,于街坊搭台、或于民居结坛,因不能像在寺院讲堂有大型经变壁画图像可作为讲唱之视觉辅助,有此绘图经卷、册子既便于携带,又可供临时翻转,以发挥经变壁画的辅助讲解之功能。[①]

2."左图右文"式之图文结合的功能

前述 P.2003、P.2870、SP.78 + SP.212 + S.3961 及日本和泉市久保惣纪念美术馆藏董文员绘卷等四件敦煌绘本《佛说十王经》经卷及 P.2013《佛说灌顶章句拔除过罪生死得度经》均采"左图右文"之形式。按:"左图右史"、"左图右文"是中国古代早期图书普遍采用的传统形式。这种图文结合的形式对于阐释、理解文字而言,颇有帮助,南朝齐·谢赫《画品》曰:"莫不明劝戒,著升沉,千载寂寥,披图可鉴。"早已提出图绘有助于加深文字的理解。南宋·郑樵《通志》更具体地说:"见书不见图,闻其声不见其形;见图不见书,见其人不闻其语。图至约也,书至博也,即图而求易,即书而求难。"是叙事图像明显有助于叙事文本的理解,发挥以简御繁,辅助阅读的功能。如上举佛教经典《妙法莲华经观世音普门品》、《佛说十王经》、《佛说灌顶经》等便是。

叙事图像与叙事文学的结合,无论"左图右文"或"上图下文"的形式,均具有直观性、实用性的特点,除了有助于加深对叙事文学作品文字与情节的理解外,也可补充叙事文本文字描述之不足,所以对供作阅读的叙事文本而言,可说是说具有"导读"的作用。

又从北京 7707 号(BD00786)《目连变文》预留空白的情形可知是其拟有叙事插图,而且其图文配置形式应属"左图右文"。而此卷题记:"显德寺学仕郎杨愿受一人思微,发愿作福。写画此《目连变》一卷……后有众生同发信心,写《目连变》者,同池(持)愿力,莫堕三途。"可见此抄者抄此《目连变》是作为持诵之用。因此,作为阅读文本的叙事文学,其配置的叙事图像可发挥直观的特点,透过图像可减少文字所造成的阅读障碍,简单快速的掌握内容,从而增强阅读者的兴趣与理解。

叙事图像每一画面出现在情节发展的重要时刻,也就是故事高潮的关键处,藉以提示读

---

① 郑阿财《观音经变与敦煌莫高窟寺院讲经之蠡测》,《普门学报》第 35 期,佛光山文教基金会,2006 年,第 57-80 页。

者，突出重点，点明故事发生的时间、地点、人物、情节高潮。敦煌壁画变相中对此往往有榜题"……时"、"……处"，如莫高窟第61窟主室西壁下部和南、北壁后半的下部，以三十三扇屏风连接而成的连环画绘制佛传故事画，共有128个画面，附128则榜题。这与P.3317《佛本行集经》的《简子目号》118条条目有关。P.3317每一条目前均冠有数字，条目后均有"处"字作结，如"二十九降下时摩耶夫人梦日轮白象处"。这些条目的内容仅记《佛本行集经》故事场面，而无具体的故事内容。118条条目，按自然数字一至一百，以及一至一八，数序连续排列，是61窟佛传故事画情节设计稿[①]。

变文中同样在重要情节转折处，也随处可见这"当尔之时"、"……处"、"……处，若为陈说"等提示套语。一方面，提示由散说转入韵文以吟唱；另一方面，提示听众注意观看对应之图像，以加强讲唱效果，提醒听众专心听讲。如《降魔变》一篇中以"……处，若为陈说"入韵的套语有18处，而P.4524《降魔变》正面叙事图像，背面有对应画面之唱词六段，正是最佳证明。《大目乾连冥间救母变文》今虽未见有叙事图像的留存，但原卷题有"并图"，且变文中也有"……处"等入韵套语16处。《王昭君变文》，唐人数据显示，讲唱时是有叙事图像之配合，而今存变文残卷也有"……处，若为陈说"入韵套语6处。

这些"……处"，表示情节发展的高潮或转折。例如《李陵变文》在情节发展的高潮地方，分别标示"看李陵共单于火中战处"、"具看李陵共兵士别处，若为陈说"、"诛陵老母妻子处，若为陈说"，叙述李陵与匈奴单于激战、李陵与战士分别、李陵家人被杀等重要情节。这些提示套语后，便由散说转入韵文的吟唱，有增强气氛烘托，渲染情绪与心理之用。在此同时，讲唱者借着悬挂之讲唱画卷，或翻转手中之图像，指示情节对应画面以供听众观看，发挥视听的双重效果。是叙事图像在讲唱变文中用作道具时，主要功能乃在"提示情节发展"，于阅读变文时，叙事图像之配置则是发挥故事"导读"的功能。

3."正图背文"式之图文结合的功能

P.4524《降魔变》的图文结合，与前面所述佛经常用之"上图下文"及中国传统"左图右文"之形式，迥然不同。其采取的形式是"正图背文"。长卷正面以连环形式，自右至左按变文的故事情节发展绘制19个画面。背面有六段对应画面情节韵文，乃讲唱变文之吟词。由于这件珍贵画卷的保存，在中国俗文学史乃至插图史具有极高的价值，自来研究者咸据此以为变文讲唱时有叙事图像作为提示道具之实证。又近人发现P.5039+BD11731缀合后的《孟姜女变文》残卷，其卷背也出现《孟姜女变文》相关情节的图像，虽为残卷，从其图文结合形式属于"正图背文"，是其功能当跟P.4524《降魔变》图卷一样，是讲唱变文时提示情节的道具无疑。

又由于敦煌石窟壁画中颇多佛教故事题材之变相情节与敦煌变文颇多雷同，如《降魔

① 参樊锦诗《P.3317号敦煌文书及其与莫高窟第61窟佛传故事画关系之研究》，《华学》第9、10合辑，上海古籍出版社，2008年，第981－1004页。

变》、《目连变》、《维摩经变》、《报恩经变》等。因此，甚至有学者主张“变文为变相之说明文字”①，或将讲唱变文视为“看图说故事”②。

按：就现有文献与资料看，变相的出现确实早于变文。但若说变文为变相之说明文字，则恐有待斟酌。巫鸿在《何谓变相？——兼论敦煌艺术与敦煌文学的关系》一文中考察了敦煌石窟变相，并以敦煌降魔变绘画论述变相与变文的关系，便以为“变相绘画一方面必须具有宗教（主要是佛教的）题材，另一方面是一种复杂的二维的构图。……作为石窟的一个有机组成部分，制作这些壁画是为宗教奉献而非用于通俗娱乐活动。敦煌石窟的变相壁画不适用于口头说唱的‘视觉辅助’。但是这些绘画与文学有联系，并且这种联系十分密切。……二者相互配合，共同发展”。③ 而沙武田《敦煌画稿研究》中也认为：“P.4524做为民间俗讲配图本，也表现出与洞窟壁画劳度叉斗圣变的本质区别。……洞窟壁画正如我们平时观看到的一样，阅读起来极其费力的，没有丝毫的逻辑性可言，故事情节的跳跃性强而顺序性差。”④是壁画变相与变文乃同源共生，属于兄弟关系而非母子关系，彼此相互影响，关系密切。

我们从敦煌变文的《降魔变》及P.4524《降魔变》图像“正图背文”形式论，并参考其他有关变文讲唱的描述，如讲唱《大目乾连冥间救母变文》，乃至非佛教的《王昭君变文》等等，可见变文讲唱时使用叙事图像虽与壁画变相兼容有相同题材之出现，且壁画变相榜题也与变文情节提示套语多所近似，此一现象仅可说是变文叙事文学与变相的叙事图像在情节上相同，同为佛教宣教脍炙人口的题材。就石窟壁画与变文内容之比对，其中也存在有变文影响变相的痕迹。但若据此而主张变文为变相之说明文字，仍有待更进一步之探索。

至于据P.4524《降魔变》图卷而主张讲唱变文是“看图说故事”的提法，其显示的乃“图主文从”的意识，虽大致不差，但实际上，涉及叙事图像为主体，或叙事文学为主体之差别。看图说故事是根据图像内容以语言来进行解说；图虽有限，言说联想，可即兴敷衍铺陈。以图像辅助讲说，则是图像之绘制，旨在提示故事情节，纵有发挥，终受言说文字之制约。二者发展显有差别。因此，“看图说故事”实属方便权宜之提法，恐不切合实情。毕竟，以视觉图

---

① 如程毅中以为：“变文就是变相的说明文字”（《关于变文的几点探索》，原载《文学遗产增刊》第10辑，第80—101页；收入《程毅中文存》，中华书局，2006年，第57—77页）；白化文以为：变文不是完全单行，而是与画卷、壁画、画幡等多种形式的绘画作配合的，变文必须具备说唱交替的结构以及运用变相作为宣讲的视觉辅助（参见白化文《什么是变文》，原载《古典文学论丛》第2辑，1980年，收入《敦煌变文论文录》，上海古籍出版社，1982年，第429—445页）；梅维恒承继了白化文的主张，提出变文的基本特征除了诗前套语、韵散结合外，还包括与图像的关联（见梅维恒Victor H. Mair著，杨继东、陈引驰译《唐代变文——佛教对中国白话小说戏剧兴起的贡献之研究》，中国佛教文化出版有限公司，1999年，第169页）。

② 如Victor H. Mair, *Painting and Performance Chinese Picture Recitation and Its Indian Genesis*；王邦维、荣新江、钱文忠译《绘画与表演——中国的看图讲故事和他的印度起源》，北京，北京燕山出版社，2000年。

③ 原载 *Harvard Journal of Asiatic Studies* 52.1 (1992), pp.111—192. 原题“*What is Bianxing?——On the Relationship between Dunhuang Art and Dunhuang Literature*”。中译载中山大学艺术史研究中心编《艺术史研究》第2辑，2000年，第53—109页；收入巫鸿《礼仪中的美术——巫鸿中国古代美术史编》，三联书店，2005年，第346—404页。

④ 沙武田《敦煌画稿研究》，民族出版社，2006年，第161页。

像辅助语言讲唱之听觉效用，与使用语言来解说图像故事，在叙事结构、叙事语法乃至时序、语境均有所区别，其叙事功能与效果也明显不同。

五、结　语

中国图文结合的传统渊源久远。敦煌文献中保存叙事图文结合的可贵实物，提供我们考察其形式与功能发展的珍贵材料。透过上文的论述，我们得知佛教入传，在中国化、世俗化的发展过程中，叙事图像与经文的结合，乃至俗讲法会或变场上使用，使俗讲活动增添声色，大大提高了视听效果，促使佛教快速深入民间。敦煌文献中叙事图文结合的实物与相关记述，印证了此一发展与演变，是中国俗文学史上的焦点，也是佛教文化发展的贡献之一。

变相系据经文或叙事语文以线条色彩来描绘图像；变文则是根据经典内容以通俗浅近的语言文字与散韵交杂的方式来敷衍铺陈故事情节。而叙事图文的结合，更是将抽象的语言文字给予具象成形，化严肃的语境为生动的画境。透过以图叙事，图文交映，达到视听互补之效用。期间发挥各自之叙述特征，使听讲效果倍增。

敦煌文献的遗存使吾人得以窥知唐代俗讲变文的繁盛，并从这些相关叙事图文结合的形式与功能之考察，获知中国民间叙事文学与叙事图像结合发展之脉络及其演变之轨迹。这些图文结合的特征，对宝卷、话本、小说等俗文学插图形式乃至叙事文本与阅读方式等，均有着深远的影响。

叙事图像与叙事文学二者彼此依赖、互为借鉴，且有着相互吸收的密切关系。近年借助西方文学理论的叙事学研究蓬勃发展，研究对象主要集中在文字为主的叙事文学如书面文学的小说、戏曲或口头文学的故事、传说等方面；渐次发展到以线条色彩为主的叙事图像，然大抵各自进行，分别展开，对于叙事图像与叙事文学相结合的跨学科、跨领域的整合研究，似乎有待开发。尤其二者叙事语法、叙事结构以及叙事功能之分析与比较，甚或互文性的探究，敦煌文献容有发展之空间。

王树楠与敦煌文献的收藏和研究

朱玉麒

（北京大学历史学系暨中国古代史研究中心）

一、引　言

因为游宦、入幕、遣戍等多种原因前来新疆的文人，在清代经营西北的热潮中，形成了一个重要的文化群体。其中清末的履新文人参与到早期敦煌文献的流传与研究领域，已经是敦煌学史上广为人知的事实。然而这一文人群体有关敦煌学的活动经过和重要价值，却才刚刚开始出现研究的成果。如荣新江《19 世纪末 20 世纪初俄国考察队与中国新疆官府》①、王楠《伯希和与裴景福的交往：以中法学者有关敦煌藏经洞最初研究为中心》②。这些论文的出现，都有赖于对新的文献档案史料的公布和梳理。

在清末的文士中，王树楠（1851—1936）是一位在新疆文化建设方面最有贡献的人物。王树楠（楠字多作枏、柟），字晋卿，晚号陶庐老人，河北新城人，光绪十二年（1886）进士，光绪三十二年至宣统三年（1906—1911）任新疆布政使。在任期间，他建立新疆通志局，创修《新疆图志》；一时履新文士，无论中外，也都与其有密切来往。这一时期，也正好是敦煌藏经洞文书散出，库车、吐鲁番等地文物挖掘的最初阶段。作为旧式文人，王树楠对这些文书当然有所偏好，遂因职务之便，多所收藏，暇日展玩，与当时文士题跋唱和，成为清末新疆重要的文化活动。作者的鉴赏、题跋活动还一直持续到辛亥革命之后回到内地的时期。这些题跋文字，与当时内地的学者罗振玉、王国维等的研究一道，是敦煌吐鲁番学最早的研究成果。

然而王树楠从新疆回到内地之后，却为生计所迫，收藏的敦煌西域文书在他生前便陆续卖出。因此，我们除了能够在他撰写的《新疆访古录》和《陶庐诗续集》中读到部分的研读和吟咏文字之外，这些原来题写在文书卷前、卷后的题跋内容，均难窥原貌；尤其是题写在敦煌文书上的内容，更不见踪迹。其中大量的文书，辗转递藏，最终为日本收藏家中村不折（1866—1943）所得，庋藏于其 1936 年在东京以自宅创立的书道博物馆中。长期以来，这些文书在一些图录和展览中零散地公布、发表，学者无法了解到它的完整面目；王树楠收藏与

① 荣新江《19 世纪末 20 世纪初俄国考察队与中国新疆官府》，俄、英对照本发表于 *Russian Expeditions to Central Asia at the Turn of the 20th Century*, ed. by I. F. Popova, St. Petersburg: Slavia, 2008, pp. 219-226；中文本发表于朱玉麒主编《西域文史》第 4 辑，科学出版社，2009 年，第 295—302 页。

② 王楠《伯希和与裴景福的交往：以中法学者有关敦煌藏经洞最初研究为中心》，中国敦煌吐鲁番学会等编《敦煌吐鲁番研究》第 11 卷，上海古籍出版社，2009 年，第 427—450 页。

研究敦煌西域文书的全面研究，也就无从着手。荣新江教授曾经评价清末民初文士题跋文字的价值说："王树楠及其同时代的中国收藏家，大多喜欢在所藏写经卷子前后裱纸上自题跋文或请人题写，这些文字也是一笔文化遗产，对于我们来说，这类跋文常常有助于弄清写本的来源，并由此判定写本的真伪。"①但是在他写作《海外敦煌吐鲁番文献知见录》的时候，还无法了解到书道博物馆这些文献的究竟。一直到十年之后的2005年，中村不折收藏的全部写本文书，才由矶部彰编集为《台东区立书道博物馆中村不折旧藏禹域墨书集成》（以下简称"《中村集成》"），以大型图录的形式，在东京作为非卖品出版②。王树楠旧藏的大宗文书也因此水落石出，重光于世，为我们了解早期敦煌西域文书的递藏与研究提供了可能。

二、书道博物馆藏敦煌文书中的王树楠题跋

根据笔者对《中村集成》的统计，书道博物馆总共178个编号的中国文书中，王树楠的题跋出现在其中36个编号的38件文书中（35件为卷子装，其余3件为册子装），计题跋86则、题诗8首。而正如王素先生所说："王氏藏品后皆散出，中国历史博物馆、上海博物馆、日本书道博物馆、东京国立博物馆均有收藏。"③因此，书道博物馆的王树楠旧藏和题跋还远不是王氏收藏品和研究文字的全部。此外，在其他一些同时期收藏家的藏品中，也包含了王树楠的题跋、题诗内容④；而王树楠在《新疆访古录》中根据题跋书写的条目，也有我们至今不知其题跋原件藏地者。但无论如何，书道博物馆还是王树楠旧藏最多的部分，足以构成一个重要的研究单元。笔者因以其中有关敦煌文书的王氏题跋为中心，略做笺释与说明，为清代履新文士文化活动的研究开展，作抛砖之引。

在书道博物馆的这些收藏品中，属于王树楠旧藏、可以确认为出自敦煌藏经洞的文书有7卷，其中5卷有王树楠的题跋10则；而在该馆收藏的梁玉书旧藏敦煌文书上，其中1卷也有王树楠的题跋1则。此外，北京大学图书馆藏品有赵惟熙旧藏敦煌文书1卷，中国书店藏品有慕少堂旧藏敦煌文书1卷，中国国家图书馆藏品有王树楠旧藏敦煌文书1卷，各存有王

---

① 荣新江《日本书道博物馆藏吐鲁番敦煌文献纪略》，《文献》1996年第2期，第154页；又见作者著《海外敦煌吐鲁番文献知见录》，江西人民出版社，1996年，第179页。

② 相关介绍，可参梶浦晋的书评，载季羡林、饶宗颐主编《敦煌吐鲁番研究》第10卷，上海古籍出版社，2007年，第414—417页。

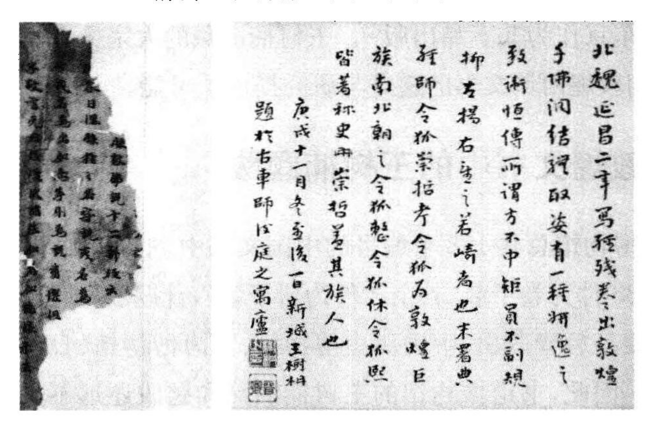
③ 王素《敦煌吐鲁番文献》，文物出版社，2002年，第107页。

④ 如：1. 今藏重庆市博物馆的梁素文旧藏《妙法莲华经》卷，有王树楠庚戌（1910）十二月十七日《题高昌所得唐人写经残卷》七律一首，参杨铭《杨增新等所藏两件吐鲁番敦煌写经》，《西域研究》1995年第2期，第42—45页；《重庆市博物馆藏敦煌吐鲁番写经题录》，《敦煌吐鲁番研究》第6卷，北京大学出版社，2002年，第353—358页。2. 临川书店《目录》No.866载段永恩旧藏《唐人写经卷子》，有王树楠辛亥孟夏题跋，参荣新江《海外敦煌吐鲁番文献知见录》，第191、193页。3. 东京日本国立国会图书馆《西域法宝遗韵》册，有王树楠题跋，参荣新江《海外敦煌吐鲁番文献知见录》，第217页。4. 美国国会图书馆的梁素文旧藏《六朝写本大般涅槃经卷第三十七》卷，有王树楠庚戌年的题跋三则，参居蜜《美国国会图书馆王树柟书藏：古籍善本珍品面面观》，《天禄论丛：北美华人东亚图书馆员文集·2010》，广西师范大学出版社，2010年，第24页。以上这些皆为吐鲁番文书，故本文不作讨论；其为他人收集敦煌文书的题跋，今见书道博物馆梁玉书旧藏1卷、北京大学图书馆赵惟熙旧藏1卷、中国书店慕少棠旧藏1卷，已在下面的正文中予以笺注。

树楠题跋1则。因此，从笔者目前有限的知见，王树楠总共为9卷敦煌文书题写了14则题跋。兹将王树楠以及他人在这些文书上的题跋进行录文，笺注如下，再作分析。

(一)延昌二年(513)写《摩诃衍经》卷第三十二残卷(上96—101：017)

(“：”前为《中村集成》册数和页码，后为编号，下同)


北魏延昌二年寫經殘卷出敦煌
千佛洞結體取姿有一種妍逸之
致衛恒傳所謂方不中矩員不副規
抑左揚右望之若崎者也末署典
經師令狐崇哲考令狐為敦煌巨
族南北朝之令狐整令狐休令狐熙
皆著稱史冊崇哲蓋其族人也
庚戌十一月冬至後一日新城王樹枏
題於古車師後庭之寓廬

延昌二年写《摩诃衍经》残卷王树楠题跋

北魏延昌二年写经残卷，出敦煌千佛洞[1]。结体取姿，有一种妍逸之致。《卫恒传》所谓“方不中矩，员不副规，抑左扬右，望之若崎”者也[2]。末署“典经师令狐崇哲”[3]。考令狐为敦煌巨族，南北朝之令狐整、令狐休、令狐熙，皆著称史册[4]，崇哲盖其族人也。

庚戌(1910)十一月冬至后一日，新城王树枏题于古车师后庭之寓庐。(末钤“树枏之印”、“晋卿”章)

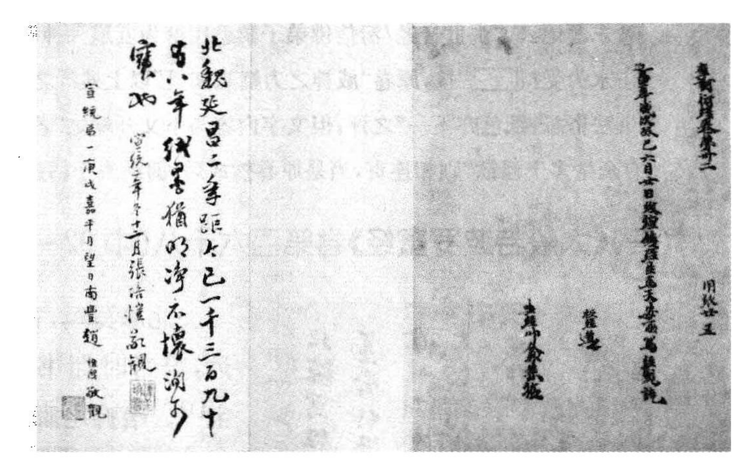
【笺注】

[1] 本文书为梁玉书旧藏，原卷有题签：“敦煌千佛洞残经，宣统二年，素文藏，二号”，经文后题记作“摩诃衍经卷第卅二/用纸廿五/延昌二年岁次癸巳六月廿日燉煌镇经生马天安所写经成讫/校经道人/典经师令狐崇哲”。《摩诃衍经》又名《智度论》等，印度大乘佛教经典，龙树著，鸠摩罗什译。梁玉书，字素文，奉天(今辽宁沈阳)人，光绪末年至新疆，任监理财政官。收集敦煌、吐鲁番文书甚富。王树楠《陶庐诗续集》卷四至卷六有《次韵张仲清送梁素文之新疆清理财政》、《题梁素文小影》等交游诗，更有为其收藏文书题写之《题素文所藏六朝画像四首》、《题高昌所得唐人写经残卷》、《素文所得唐人画佛，仅佛头尚完好，余皆断烂，属题》、《题素文六朝写经卷》、《题素文六朝写经二首》诗作；其他见于书道博物馆、重庆市博物馆、美国国会图书馆等机构的梁玉书旧藏吐鲁番文书，其中8卷上有王树楠的题跋多达17则(参笔者《王树楠的西域文献收藏和研究》，待刊)，可见交往。

[2] “《卫恒传》”句，出晋卫恒《四体书势》援引汉崔瑗《草势》，载《晋书》卷三六《卫恒传》，中华书局，1974年，第1066页。

[3] 令狐崇哲，敦煌镇经坊典经师和写经师。敦煌出土文书中多有其署名典经和写经的佛经，据池田温编《中国古代写本识语集录》记载，今知北魏永平四年(511)至延昌三年(514)间由令狐崇哲署名典经或抄经的敦煌文书(不含疑伪之作)多达12部(东京大学东洋文化研究所，1990年，第101—106页)。

[4] 令狐整传及弟休、子熙附传，见《周书》卷三六，中华书局，1971年，第641—644页；《北史》卷六七，中华书局，1983年，第2349—2354页。



延昌二年写《摩诃衍经》残卷张培恺、赵惟熙观款

北魏延昌二年距今已一千三百九十有八年，纸墨犹明净不坏，洵可宝也。宣统二年冬十二月张培恺敬观[1]。（末钤“泽平珍赏”章）

【笺注】

[1] 张培恺，生卒年不详，字泽平，黄安（今湖北红安）人。光绪末年，以新疆候补人员任新疆法政学堂教员。宣统三年春，任高等检察厅长，不久即被新疆巡抚袁大化奏以“挟妓饮酒醉后撕殴闯门闹署”革职。故其为梁素文旧藏《六朝以来写经残卷》二十题诗下有自注：“时辛亥六月，将以杯酒去官。”（《中村集成》下 54—55：166）。

宣统第一庚戌（1910）嘉平月望日，南丰赵惟熙敬观[1]。（末钤“觉园经眼”章）

【笺注】

[1] 赵惟熙（？—1917），字芝珊，一作芝山，号觉园，江西南丰人。光绪十六年（1890）进士。历任会试同考官，陕西、贵州学政、宁夏知府。宣统二年奉使出关，至乌鲁木齐。三年，在甘肃巡警道任上。辛亥革命后，迁授甘肃按察使，领衔通电共和，任甘肃都督、参政院参政、约法会议议员等。工书，能画。除此观款外，另有庚戌、辛亥间为自藏《大般涅槃经》卷第十四题跋 7 则，参下（七）；宣统二年（1910）除日为王树楠旧藏吐鲁番文书《佛说菩萨藏经》作五绝 2 首、《佛说金刚般若波罗蜜经》题七绝二首，分见《中村集成》上 48—49：009、上 143：025。王树楠民国二年（1913）有《题赵芝山亡室吴夫人梅花小照图》诗，《陶庐诗续集》，丁巳（1917）陶庐丛刻本，卷七，9B 页。

（二）大历五年（770）写本《观世音经》（中 38—39：075）



大历五年写本《观世音经》王树楠题跋

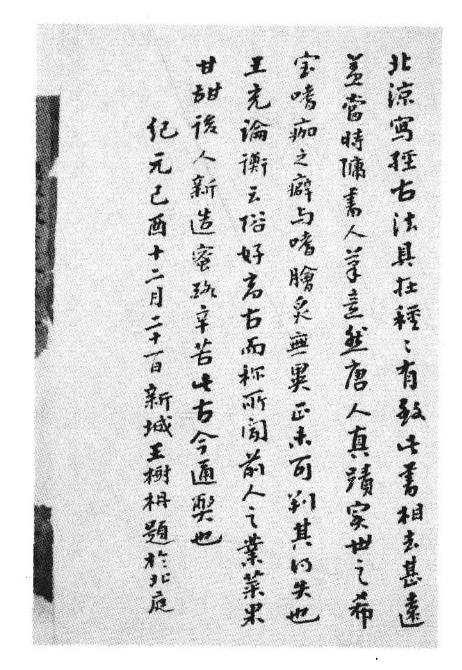
卷端一纸，书法俗恶，纸色亦不一[1]。旧与下卷粘连，故仍之。晋卿记。（末钤“树枏”章）

【笺注】

[1] 此经全称“妙法莲华经观世音菩萨普门品第二十五”，为大乘佛教经典，鸠摩罗什译，后独立成卷，名《观世音经》、《观音经》等。此

卷末题记云："观世音经/清信佛弟子黎思庄奉为五道大神敬写观音经一卷/大历五年二月十八日功毕永为受持□"按，原卷"威神之力巍巍如是"以上残纸之纸质、书法甚差，故王树楠有"卷端一纸，书法俗恶，纸色亦不一"之评；但文字内容与下文开端之"若有众生多于淫欲"则相连贯，当是原卷抄成后，前纸失于粘连而脱落丢失，由他人另行补写而成。

(三)《大般若波罗蜜经》卷第百六十八(中 92—95：086)


北涼寫經古法具在種種有致此書相去甚遠
蓋當時傭書人筆意然唐人真蹟實世之希
寶嗜痂之癖與嗜膾炙無異正未可判其得失也
王充論衡云俗好高古而稱所聞前人之業菜果
甘甜後人新造蜜酪辛苦此古今通弊也
紀元己酉十二月二十一日新城王樹枏題於北庭

《大般若波罗蜜经》卷第百六十八王树楠题跋

北凉写经，古法具在，种种有致。此书相去甚远，盖当时佣书人笔意。然唐人真迹，实世之希宝[1]。嗜痂之癖，与嗜脍炙无异，正未可判其得失也。王充《论衡》云："俗好高古而称所闻，前人之业，菜果甘甜；后人新造，蜜酪辛苦。"[2]此古今通弊也。

纪元己酉(1909)十二月二十一日新城王树枏题于北庭。

【笺注】

[1]《大般若波罗蜜多经》又名《大般若经》，印度大乘佛教经典，由玄奘翻译。此卷末尾题识云："大般若波罗蜜多经第百六十八/吴明达写第一校广真第二校广真第三校勘了。"未标年代，池田温《中国古代写本识语集录》亦作"年次未详、九世纪前期"的推断(第 360 页)。

[2] 原句见王充《论衡》卷一三"超奇第三十九"。

(四)《大般若波罗蜜经》卷第百六十二(中 96—99：087)

此卷出敦煌千佛洞中。李又耕临春得数卷[1]，持以相赠。光绪辛丑[2]，千佛洞旁沙崩陷，现一洞，藏经甚夥，铜佛以数千计，皆为土人攫去。法人伯希和游历至此，以贱价购诸民间，捆载而归[3]。今不复多见矣。

庚戌(1910)季春七日，新城王树枏识于北庭藩署。

【笺注】

[1] 李临春，字又耕，下卷作"幼耕"，系同一人。生平不详，当系由甘履新之文士。

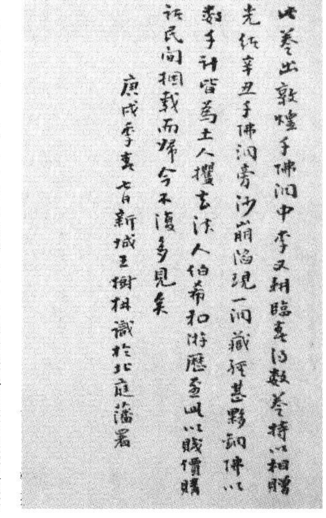
[2] 光绪辛丑当光绪二十七年，公元 1901 年。按，敦煌藏经洞发现时间，今知为光绪庚子二十六年。下卷题跋作"光绪庚子孟夏"，是。

[3] 伯希和(Paul Pelliot，1878—1945)，法国汉学家，曾于 1907 在迪化逗留两个多月，与王树楠等履新文士多所交游，并由此获得敦煌藏经洞的信息而东行获宝。其与王树楠的交往可参前引王楠《伯希

和与裴景福的交往：以中法学者有关敦煌藏经洞最初研究为中心》。

宋祁《笔记》：“古人写书，尽用黄纸，故谓之黄卷。”[1]余所得唐人写经卷子，皆系黄纸，质绵致坚厚，今所罕见。韦大昌《演繁露》云：“古书皆卷，至唐始为叶子，今书册也。”[2]然观唐人写经，无不用卷子者，盖古制也。质下脱理字。

陶庐。



此卷出敦煌千佛洞中李丈翔臨寄自數卷持以相贈
光緒辛丑千佛洞青沙崩陷現一洞藏經甚夥詞佛以
數千計皆為土人攫去法人伯希和游歷至此以賤價購
諸民間捆載而歸今不復多見矣
庚戌季夏七日新城王樹枏識於北庭藩署

《大般若波罗蜜经》卷第百六十二王树楠题跋一

【笺注】

[1] 原句见宋祁《宋景文公笔记》卷上“释俗”篇。

[2] 韦，当作“程”。此句原出程大昌《演繁露》卷一〇；此前赵翼《陔余丛考》卷三三曾据唐代史料及唐诗驳程说，此处王树楠则据实物验证而驳之。

《旧唐书》载元奘往游西域十七年，撰《西域记》十二卷，贞观十九年归至京师，太宗诏将梵本六百五十七部于弘福寺翻译，仍敕右仆射房玄龄、太子左庶子许敬宗广召硕学沙门五十余人相助整比。显庆元年，高宗又令左仆射于志宁，侍中许敬宗，中书令来济、李义府、杜正伦，黄门侍郎薛元超等，共润色元奘所定之经，国子博士范义硕、太子洗马郭瑜、弘文馆学士高若思等，助加翻译，凡成七十五部。元奘又移宜君山故玉华宫翻译六年[1]。此即元奘所译本也。

仲父。

《大般若波罗蜜经》卷第百六十二王树楠题跋二

【笺注】

[1] 以上文字改自《旧唐书》卷一九一《玄奘传》，中华书局，1975 年，第 5108-5109 页。元奘，即玄奘，避康熙名讳改。该卷卷首经题下“三藏法师玄奘奉诏译”字样，故王树楠据史书印证此题识。

(五)《妙法莲华经》卷第六(中102—111：089)

《妙法莲华经》卷第六王树枏题跋

宣统庚戌(1910)，少白制军奉学部文[1]，购敦煌千佛洞出土唐经。李幼耕以四卷贻余。此其完整可贵者。闻张筱山刺史宰敦煌时[2]，所得多精本，惜未之见也。晋卿。

【笺注】

[1] 少白制军：长庚(？—1915)，字少白，伊尔根觉罗氏，满洲正黄旗人。光绪十六年至二十七年、光绪三十一年至宣统元年两任伊犁将军。宣统元年五月迁陕甘总督(制军即总督之雅称)，于当年十到任后，即奉学部和京师大学堂电文，督促清点藏经洞文物运送京师事。藏经洞文物8千余卷，最终于宣统二年五月由解送委员傅宝华押送启程，存入京师图书馆。参王冀青《国宝流散：藏经洞纪事》，甘肃教育出版社，2007年，第98—101页。

[2] 张筱山刺史：张沅滦，沅一作元，原名元谟，字晓珊，一作筱山、小山，陕西泾阳人。光绪二十年(1894)进士(榜名李澍森)。二十三年任敦煌县令，后升泾州知州。宋伯鲁《西辕琐记》载光绪三十二年(1906)三月二十七日赴新疆经泾州时，曾得旧友州牧张小山接待。王树楠记其收藏敦煌文书事，或由宋伯鲁告知。重庆市博物馆藏敦煌文书《大智度论》卷第廿一，杨增新跋称"此系张大令所赠"，亦指此张沅滦。参前引杨铭《杨增新等所藏两件吐鲁番敦煌写经》，第44页；《重庆市博物馆藏敦煌吐鲁番写经题录》，第354—355页。

雷音寺在敦煌县南四十里，今名千佛洞。沙石坚凝，高下凿龛，以千百计。年祀邈远，历经兵燹，沙压寺圮，而佛相庄严，斑斓金碧，粲然照目，故又名千佛岩[1]。光绪庚子孟夏，新开沙压佛寺，又掘得复壁，内藏墨写释经甚夥。侧立一碑，末云"大唐大中五年沙门洪辩立"[2]。余见定甫上公所得是洞唐经卷子[3]，末有小字注："大中五年誊送西方雷音寺。"当时人民佞佛，故争送以祁福也。

宣统庚戌(1910)九月廿三日，新城王树枏题。

【笺注】

[1]"雷音寺"至"前佛岩"一段文字，改抄自徐松《西域水道记》卷三，原文云："山东麓有雷音寺，倚山为宇。山错沙石，坚凝似铁。高下凿龛，以千百计，年祀邈远，经历兵燹，沙压倾圮，梯级多断。而佛相庄严、斑斓金碧者，犹粲然盈目，故又曰千佛岩。"《西域水道记(外二种)》，朱玉麒整理，中华书局，2005年，第148页。

[2]“雷音寺在敦煌县南四十里,今名千佛洞”一句及“光绪庚子”至“習立”一段文字,改抄自《敦煌县乡土志》,原文云:“县治南四十里千佛洞,光绪庚子孟夏,新开沙压佛龛,乃掘得复洞,内藏番汉释典、铜铸佛像、纱绢绘造佛像。侧立碑云:‘大唐大中五年沙门洪習立。’”转引自王冀青《国宝流散:藏经洞纪事》,第40页。

[3]定甫上公:载澜(1856—1916),字定甫,嘉庆帝曾孙,光绪帝堂弟。光绪十五年,晋封为辅国公(上公即此公爵的尊称)。二十六年(1900),附议借义和团之力攻打外敌,八国联军攻陷北京后,革爵流放乌鲁木齐,永远监禁。辛亥革命后,绕道西伯利亚回到东北,卒于沈阳。《陶庐诗续集》中多有提及“定甫”者,如《定甫上公游博克达山,归以白石莲花两枝见赠,诗以谢之》、《七月十一日定甫上公招饮水磨沟别墅依斗亭。亭,公所建也》、《赠定甫》、《裴伯谦同年将南归,宋子顿侍御、方筱泉观察随少伯制军之幕兰州,定甫上公、星桥中丞邀集同人宴之于依斗亭,佐以西域假郎之舞,因赋小诗志别》等,可见交游之密切。

光绪壬辰(十八年,1892),陈衡堂矩以所得日本唐人写经二纸赠余[1]。裴伯谦同年见之[2],谓为唐人写经之冠。今得此卷,遒媚虽不逮,然的是初唐笔意。

晋老。三月廿一日。

【笺注】

[1]陈矩,字衡堂,生平不详。

[2]裴伯谦同年:裴景福(1854—1926),字伯谦,号睫闇,安徽霍邱人。清光绪十二年(1886)进士。授户部主事,历任陆丰、番禺、潮阳、南海知县。光绪二十九年(1903)为两广总督岑春煊弹劾,遣戍新疆。民国初年,任安徽省政务长。著有《河海昆仑录》六卷,《壮陶阁书画录》二十二卷,《壮陶阁帖目》二卷,《睫闇诗抄》十六卷等。

庚戌(1910)二月廿四,接儿政敷未亡前三月书[1],并封寄衣食两箧。见之痛不自胜。癸君出唐人写经卷子装池成轴示余[2]。挥泪展卷,玩观三时许,哀情顿豁。仲父题于凤巢。(末钤“臣树枏印”章)

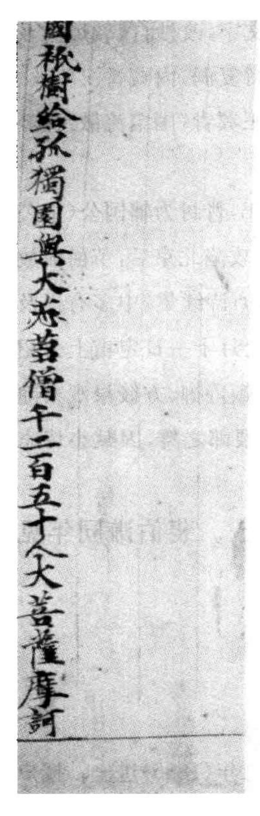
【笺注】

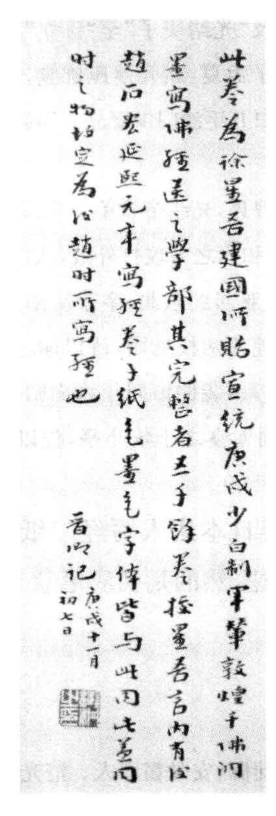
[1]政敷(1871—1910):王树楠长子,光绪末年两署新郑、西华知县,有政声,升任道员,未及任,即于宣统二年正月初五日卒于开封。参《陶庐老人随年录》,中华书局,2007年,第72页。

[2]癸君(1852—?):王树楠原配刘夫人,河北雄县人,同治七年出嫁,为王政敷生母。参王树楠《陶庐老人随年录》,第18、19、35页。

(六)《大无量寿经》(中118—127:091)

此卷为徐星吾建国所贻[1]。宣统庚戌(1910),少白制军辇敦煌千佛洞墨写佛经,送之学部,其完整者五千余卷[2]。据星吾言,内有后赵石宏延熙元年(334)写经卷子[3],纸色、墨色、字体,皆与此同。此盖同时之物,故定为后赵时所写经也。晋卿记。庚戌(1910)十一月初七日。(末钤“树枏之印”章)





《大无量寿经》王树楠题跋

【笺注】

[1] 徐建国，字星吾，余不详。

[2] 少白制军肇敦煌千佛洞墨写佛经：按，据陈垣《敦煌劫余录》（北京，1931 年）的记载，由甘肃押运到京、1911 年入藏京师图书馆的敦煌文书计 8679 件，此处云“完整者五千余卷”，未之前闻，或系当时甘肃统计数字，可备参考。

[3] 宏当作弘，避乾隆名讳改。“后赵石宏延熙元年（334）写经卷子”，今未见记载。

（七）《大般涅槃经》卷第十四[1]

敦煌千佛洞之石室藏经，发现于光绪丙申岁（1896）。先是，寺僧治垩，得石室，于危壁间辟之，高广及丈，佛像、法器夥颐，写经尤亡虑数千卷，均李唐以上人手笔。事为邑令诇知。令，伧也，但括其金银、宝相以去。经卷仍庋寺中。寺僻在西荒，故悉其事者绝鲜。近年有德意志人某，溯印度河，逾昆仑，道于阗，入玉门关，以达敦煌。在途颇搜掘古器，过寺时，乃选择遗经中佳品数十，载之行箧。闻有金轮敕藏之件，朱玺灼然，玉轴牙签，装潢精绝者。至是，始稍稍传于中原。学部知之，即飞檄尽取所蓄，辇载以入都，而名山之藏罄矣。右《大般涅槃经》第十四，余顷以奉使出关，小住肃州，镇军柴菘亭洪山招饮[2]，席间偶谭及此，概出四卷见遗，亦得自寺中者。内独此卷首尾完备，纸墨如新，其字体光圆秀劲，结构紧严，足以伯仲虞欧。尤善蓄势取姿，能兼婀娜刚健之长，洵可珍异。虽未知学部及德人所取者如何，然以井蛙之见测之，此固初唐圣手矣。全卷共四百六十五行，都七千七百八十八字，一气贯注，尤为难得。以一字一珠计之，当不止盈斛也。镇军嘉惠，曷可忘哉！吾子孙其永保诸。宣统二年岁次庚戌九月廿一日，南丰赵惟熙识于嘉峪关行馆。（钤“惟熙印信”、“芝珊”章）

【笺注】

[1] 此卷经文，首尾均题“大般涅槃经卷第十四”，系北凉昙无谶译印度大乘佛教经典，凡十三品四十卷。用纸十七张，装裱成卷，钤“赵氏芝山堂所藏”朱文长方印。以下题跋，录文最早见张玉范《北京大学图书馆藏敦煌遗书目》，北京大学中国中古史研究中心编《敦煌吐鲁番文献研究论集》第 5 辑，北京大学出版社，1990 年，第 512—515 页；图版见北京大学图书馆、上海古籍出版社编《北京大学图书馆藏敦煌文献》，上海古籍出版社，1995 年，第 124—126 页。王树楠跋后复有易顺鼎七古 1 首、甲寅（1914）三月江翰题跋 1 则、甲寅除夕徐琪七古 1 首，以与王氏研究关系略疏，兹不

赘录。

[2] 镇军柴菘亭洪山：柴洪山(1843 ?)，字菘亭，肃州总兵(即镇台)，祖籍安徽。宋伯鲁《西辕琐记》光绪三十二年(1906)七月初八日记柴洪山曾赠长庚敦煌文书《大涅槃经》、《般若经》残本各一卷。斯坦因1907年7月在肃州考察，曾与之交往。参王冀青《斯坦因第四次中国考古日记考释》，甘肃教育出版社，2004年，第274 275页。

日来过安西县，小极，偃息驿馆三日，寂寥寡欢，所恃以遣怀者，唯此卷而已。静对久之，则六欲尽去，八垢皆空。关佛力欤，关文人慧业欤？请以质诸善谈谈谛者。十月朔日，在瓜州行馆记。(钤"惟熙"章)

昔人评书，谓"大令用笔外拓而开廓，故散朗多姿"[1]。吾于此卷亦云。立冬日，宿红柳园再记[2]。芝山。(钤"芝珊"章)

【笺注】

[1] "大令"句，出自南宋袁裒《书学纂要》，元盛熙明《法书考》卷三等皆引之。"大令"谓王献之(344 386)，字子敬，累官至中书令；族弟珉亦工书，曾代中书令，世遂称献之为大令，珉为小令。

[2] 红柳园：清代驿站名，民国元年改邮驿，1958年在其东北8公里处设火车站，据红柳园之名而省称柳园，1962年成立柳园镇，距安西县城(2006年改名瓜州县)西北78公里。

本日到驿绝早，饭后御马挟械，出猎荒原，获黄羊一、雉二以归。面赤汗流，气粗类喘。乃静坐将息，展此卷读之，顿觉身心清爽，不惟阅目，且可借以忏此番罪案也。立冬之次日，识于大泉旅邸[1]。盖以入大戈壁三程矣[2]。(钤"赵"章)

【笺注】

[1] 大泉，清代驿站名，在红柳园西北37公里。

[2] 三程：自安西州出，九十里至白墩子，七十里至红柳园，八十里至大泉。

前跋以旅况匆匆，未及详加考订，操觚率尔，深用咎以。兹为厘正如左：

一　千佛洞所在之山曰鸣沙，位县治东南三十里，有上寺、中寺、下寺，古谓之三界寺[1]，洞谓之莫高窟。

一　藏经发现在光绪庚子年(1900)，初鲜知者。至丁未(1907)冬，为法人伯希和所得，捆载东行，乃大暴于世。

一　取经者为法国文学硕士，非德人也。硕士通我国学术，任安南东方考古学校教师。其不远万里深搜石室秘藏，竟入宝山而攫其菁华以去，使我千余年名山墨宝悉归巴里之图书馆中，亦吾人只大耻矣。虽然，安知非圣教西被之权舆哉！

十二月朔有二日，觉园识于乌鲁木齐使馆。(钤"惟熙私印"章)

【笺注】

[1] 三界寺为敦煌唐宋僧寺名，未必在三处。上寺、中寺、下寺是敦煌千佛洞前三处寺观之今日称名。上寺即雷音寺，中寺即皇庆寺，下寺即太清宫。参季羡林主编《敦煌学大辞典》(上海辞书出版社，1998年)第631、633页相关词条。

西北夙重藏经，关外尤夥，不徒敦煌一处。以其邻佛国近，故顶礼彼教者深也。昨公毕撤关防，梁素文度部出所藏残经卷子丐题，亡虑数十种，多六朝人遗墨[1]。云得之吐鲁番、鄯善各地，大半掘自土中，西爪东鳞，无一完壁(璧)，不似此本之纸墨如新，首尾咸备。然其精者乃压邺签，殊饱眼福矣。素文名玉书，奉天人，现奉使监理新疆财政，性伉爽，嗜古如命，与予倾盖定交，一见如旧相识云。辛亥(1911)人日，惟熙志。

【笺注】

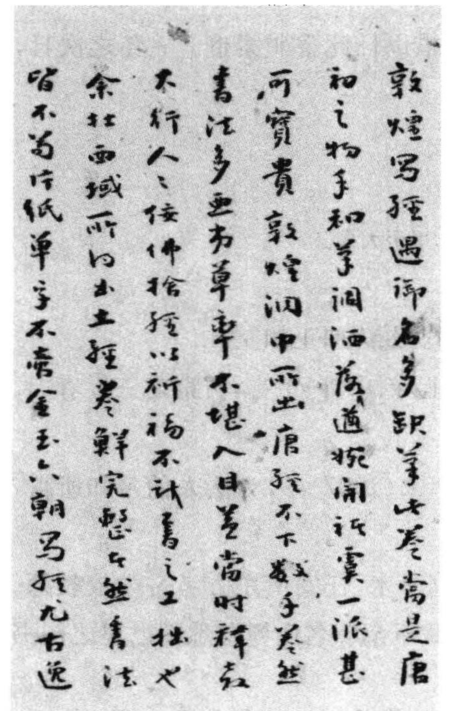
[1] 梁素文度部出所藏残经卷子丐题：今所知梁玉书旧藏有赵惟熙题跋者，仅北魏延昌二年(513)写《摩诃衍经》卷第三十二残卷之十二月望日之观款，且系敦煌文书，参上(一)；赵惟熙为王树楠旧藏文书所题，则有庚戌除日为北凉承平十五年(457)书吏樊海写《佛说菩萨藏经》残卷、梁大同元年(535)写《金刚般若波罗蜜经》残卷所题五绝、七绝各二首，分见《中村集成》上48—49：009、上143：025。

昨在彭丙庚廉访处见一经卷[1]，题款曰"邓元穆"，与此卷笔迹绝似，当系出之一手，但其为何许人，不可知已。闰六月二十有五日[2]，记于兰垣警署。(钤"惟熙之印"章)

【笺注】

[1] 彭丙庚，不详。

[2] 闰六月，此跋无纪年，据陈垣《二十史朔闰表》，赵惟熙仕历时期闰六月者，当在宣统三年辛亥(1911)。


敦煌寫經遇御名多缺筆此卷當是唐
初之物手和筆調洒落婉開褚虞一派甚
可寶貴敦煌洞中所出唐經不下數千卷然
書法多惡劣草率不堪入目蓋當時釋教
大行人〻佞佛捨經以祈福不計書之工拙也
余在西域所得出土經卷鮮完整者然書法
皆不苟片紙單字不啻金玉六朝寫經尤古逸

《大般涅槃经》王树楠题跋

敦煌写经，遇御名多缺笔，此卷当是唐初之物，手和笔调洒落，婉开褚虞一派，甚可宝贵。敦煌洞中所出唐经不下千种，然书法多恶劣草率，不堪入目。盖当时释教大行，人人佞佛，舍经以祈福，不计书之工拙也。余在西域所得出土经卷，鲜完整者，然书法皆不苟。片纸单字，不啻金玉。六朝写经，尤古逸隽永。欧阳公所谓"或妍或丑，百态横生，披卷发函，烂然在目"者也[1]。质之芝山先生，以为何如？新城王树枏识。(钤"中文"章)

【笺注】

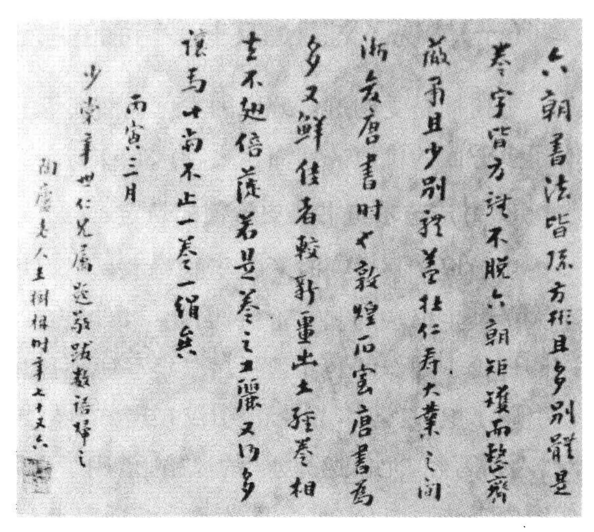
[1]“欧阳公”句，出自欧阳修《集古录跋尾》卷四《晋王献之法帖一》。此跋无纪年，据赵惟熙、王树楠交游情况，当在庚戌年底、辛亥年初跋于乌鲁木齐。

（八）《妙法莲华经》卷第五[1]

六朝书法皆系方形，且多别体。是卷字皆方体，不脱六朝矩镬，而整齐严肃，且少别体，盖在仁寿、大业之间，渐变唐书时也。敦煌石室唐书为多，又鲜佳者，较新疆出土经卷相去不翅倍蓰。若是卷之工丽，又何多让焉。此当不止一卷一绢矣。

丙寅(1926)三月，少棠年世兄属题[2]，敬跋数语归之。

陶庐老人王树枬时年七十又六。（钤“王树枬印”章）


六朝書法皆係方形且多別體是
卷字皆方體不脫六朝矩矱而整齊
嚴肅且少別體蓋在仁壽大業之間
漸變唐書時也敦煌石室唐書爲
多又鮮佳者較新疆出土經卷相
去不翅倍蓰若是卷之工麗又何多
讓焉此當不止一卷一絹矣
丙寅三月
少棠年世仁兄屬題敬跋數語歸之
陶廬老人王樹枬時年七十又六

《妙法莲华经》卷第五王树楠题跋

【笺注】

[1]此卷经文，凡16纸，卷前护首有经名题签，题曰：“隋人写经壹卷，慕少堂藏。”引首即此王树楠题跋。今藏中国书店，编号ZSD032。图版见同书编委会编《中国书店藏敦煌文献》，中国书店，2007年，第106页。

[2]少棠：慕寿祺(1871—1947)，字子介，号少堂，一作少棠。甘肃省镇原县人。光绪二十九年(1903)举人，民国年间陇上名家。著有《甘宁青史略》、《甘宁青方言录》、《中国小说考》、《敦煌艺文志》等著作。

（九）《大般涅槃经》卷第十[1]

《大般涅槃经》残卷，出敦煌大高庙洞中。字体秀劲，为隋唐以上人所书，开欧虞一派。庾肩吾《书品》有云：“抽丝散水，定其下笔；倚刀较尺，验于成字。”诚所谓内含刚柔、外露筋骨者也。得片纸只字，即可奉为楷法之宝，况获此长卷，其可贵为何如也！

十一月二十二日陶庐老人新城王树枬识于笺扬补费之庐，时年八十有四[2]。（末钤“王树枬印”）

【笺注】

[1]此卷经文，首尾均题“大般涅槃经卷第十”，护首题：“初唐人书大般涅槃经卷十，繁霜簃藏。”今藏中国国家图书馆，编号“新1116”。

荣新江教授抄示，刘波学兄代核原卷，近已影印于《国家图书馆藏敦煌遗书》第135册，国家图书馆出版社，2010年，第190页。

[2]此处未写年代，据王树楠称“时年八十有四”，则当民国廿三年甲戌(1934)。

三、王树楠题跋反映的敦煌文书收藏与研究

王树楠上述14则题跋，作为早期中国文人敦煌学研究的成果，至少在以下两个方面具有比较突出的意义和价值：

（一）体现了对敦煌文书多方面的考证研究

王树楠是受到过传统中国文化全面训练的士人，因此敦煌文书在他的鉴赏题跋中，就具有了多方面的价值。括而言之，有如下内容：

1. 书法艺术与书籍史价值的认定

当敦煌文书这一时隔千年的写本材料以中古时代特殊的面目出现时，王树楠首先敏感于大量经生书法的艺术价值，因此一再以古代书论的标准来评判、印证这些文书，并给予高度的评价。如作者对北魏延昌二年写《摩诃衍经》残卷“结体取姿，有一种妍逸之致”的肯定，便引用了卫恒《四体书势》援引汉崔瑗《草势》的评价；在《大般涅槃经》卷第十四写本题跋中，对“六朝写经，尤古逸隽永”的风格，借用了欧阳修《集古录跋尾》对王献之法帖的评语；对唐代经生书法写本《大般若波罗蜜经第百六十八》虽不如吐鲁番出土北凉写经，但嗜之如癖的爱好，以王充《论衡》“俗好高古”的评语来自嘲。对《大般涅槃经》卷第十的字体秀劲，引庾肩吾《书品》做注解。作者的旁征博引，还表现在考证佛经文字和历史人物而对史料的印证上，这一方面显示出其传统学问的浸淫，另一方面也体现了清末乌鲁木齐作为文化重镇，文献丰富而足可征引的现象。

字迹、纸张，也都是作者判别书法时代和高下的标准，如大历五年写本《观世音经》，作者便看出其中粘连两纸的不同风格，认为：“卷端一纸，书法俗恶，纸色亦不一。旧与下卷粘连，故仍之。”对所收藏的没有年代标记的《大无量寿经》，也根据“后赵石宏延熙元年写经卷子，纸色、墨色、字体，皆与此同。此盖同时之物，故定为后赵时所写经也”，不能说不是一种可以参考的定年方式。对《妙法莲华经》卷第五的写本，则据其“字皆方体，不脱六朝矩镬，而整齐严肃，且少别体，盖在仁寿、大业之间，渐变唐书时也”，通过对字体变迁的把握来衡量其写本年代，不为无据。在《大般若波罗蜜经》卷第百六十二写本的题跋中，作者还从所得大量的唐人写经卷子中进行分析归纳，验证了宋祁《笔记》“黄卷”说的正确和韦（程）大昌《演繁露》“唐书为叶子”说的错误，这些在书籍史研究中均是中肯的结论。另外，通过避讳的特点来判别写本的时代，这种传统文献学的方法也在对《大般涅槃经》卷第十四的题跋中得到表现。这些手段也为后来的敦煌文书研究者继承，并更为系统、科学地给予了发扬。

在敦煌文书出现的同时，西域吐鲁番、库车、和田、罗布泊也多有文书出土，因此王树楠的题跋对这些经眼的材料在方法论上便运用了比较分析的研究，对敦煌文书不作孤立的认识，如在对鄯善出土久视元年（700）写本《弥勒上生经》（中29：072）的题跋中，对敦煌、吐鲁

番文书之间的区别给予了品评:"此卷出鄯善,刘宝臣得之贻余。经文皆遵正楷,惟署款用武后新造之字。高昌经卷书法多可宝爱,远出敦煌之上,然破碎断烂,长幅不易得。盖埋没地下千余年,不似敦煌洞中之庋阁整齐也。"这一比较,也确实是两地文书基本的情形。而敦煌文书中的上品,作者也并不根据自己对吐鲁番文书的偏好而埋没,如《妙法莲华经》卷第五中,作者评价说:"敦煌石室唐书为多,又鲜佳者,较新疆出土经卷相去不翅倍蓰。若是卷之工丽,又何多让焉。此当不止一卷一绢矣。"无疑是在对敦煌文书书法的普遍情形作出定论之后,又对个别特例给予公评的表现。在《妙法莲华经》卷第六的第三则题跋中,甚至将日本的唐写经卷也作为了比较的对象。

作者还非常重视佛经抄写者的题记,并结合史料作出考证。如北魏延昌二年写本《摩诃衍经》残卷的"典经师令狐崇哲",作者便据《周书》、《北史》所载敦煌令狐家族进行了剖析,这一意义,荣新江教授早有定评:"庚戌为1910年,距敦煌藏经洞的开启刚刚十年,王树楠已经注意到令狐崇哲的家族及其书法,可谓开以后敦煌书法或敦煌写经史研究的先河。"①

2. 千佛洞环境及藏经洞发现过程的认识

王树楠的题跋还关注到文书发现地的敦煌历史地理环境。王树楠在光绪三十二年前往新疆时,先曾在甘肃任官。他于光绪二十二年(1894)即到兰州补用,二十五年至二十九年任中卫县知县,二十九年补平庆泾固道,三十年署巩秦阶道,三十一年署兰州道②,似乎没有到过敦煌。从其敦煌、西域文书的大量题跋推测,他得到敦煌文书以及关注敦煌的时间,已经是身在新疆之后了。最早有纪年的题跋,是宣统元年(1909),最晚的纪年是民国二十三年(1934),可见其爱好伴随后半生。但他早已收集了大量有关敦煌历史地理方面的著作,因此在《妙法莲华经》卷第六写本第二段的题跋中,他使用了熟悉的徐松《西域水道记》中的描述,和《敦煌县乡土志》来综合取舍,描绘出敦煌千佛洞环境及藏经洞发现过程。

徐松的《西域水道记》是王树楠到达新疆编纂《新疆图志》的重要参考书,因此其中对敦煌地区的描写是他所熟知。《敦煌县乡土志》是光绪三十二年敦煌县知县黄万春呈报本,王树楠一定是在由甘肃前往新疆前、或者在新疆时因为编纂《新疆图志》所需,而获得了这一与新疆邻近地方的乡土志写本,从而成为他鉴赏敦煌文书的参考。此外,我们还知道王树楠的同年进士宋伯鲁(1853—1931)曾经入幕新疆,并协助王树楠编纂《新疆图志·建置志》,在其民国十二年刻本的《还读斋杂述》卷五,亦引用了这段《敦煌县乡土志》文字。王冀青教授认为:"黄万春于1906年向朝廷学部呈交《敦煌县乡土志》前,必定首先要呈交给甘肃省政府,而且又不是孤零零的稿本。可以说,经过汪宗翰、黄万春两任敦煌县知县的宣传,到了1906

① 荣新江《日本书道博物馆藏吐鲁番敦煌文献纪略》,第154页;《海外敦煌吐鲁番文献知见录》,第179页。

② 参《陶庐老人随年录》,第39-45、49页。

年前后，甘肃官场上上下下已经对敦煌藏经洞不陌生了。”[①]现在通过王树楠和宋伯鲁的旁证，确实可以肯定《敦煌县乡土志》在清末民初广为传递藏经洞消息的重要影响。

关于藏经洞的发现，在王树楠的题跋中也体现了一个在清末由传闻到信实的过程，如《大般若波罗蜜经》卷第百六十二写本题跋认为发现的时间是光绪辛丑，但在半年之后为《妙法莲华经》卷第六写本作题跋时，则已经纠正为光绪庚子。这种过程，在赵惟熙《大般涅槃经》卷第十四的题跋中也有体现。赵氏在首次得到该件文书时，据传闻以为藏经洞发现的时间是光绪丙申，等他在宣统二年年底到达乌鲁木齐，与王树楠等人交往后，便迅速在新的题跋中纠正了原本的错误，可见王树楠等履新文人在清末已经对于藏经洞问题有了比较准确的共识。

(二)提供了敦煌文书流散的新线索

王树楠的题跋还有一个比较重要的价值，就是提供了敦煌文书流散的新材料。他在感叹敦煌文书发现后被伯希和“捆载而归”之后，在《妙法莲华经》卷第六、《大无量寿经》写本中，两度提及了残剩文书运归学部的过程。其中论及“完整者五千余卷”，前所未闻，也使我们对京师图书馆所得八千余号文书原本启运前的情况有所了解。

特别是他在诸多题跋中提到的一些与早期敦煌文书流散有关的文书内容和传递人物，均为目前敦煌学史的研究值得关注的新线索。

如前所揭，从王树楠有关敦煌、西域的文书题跋年代来看，最早的撰写时间也在宣统元年，因此他虽然在甘肃为官多年，收集敦煌文书却是在出关到达新疆之后。这些文书的题跋自然会提到给他提供文书和曾经共同鉴赏文书者的情况。我们因此知道了他所藏敦煌文书的提供者，有来自甘肃的李又耕临春(见《大般若波罗蜜经》卷第百六十二、《妙法莲华经》卷第六题跋)，徐星吾建国(见《大无量寿经》)，并由李临春的介绍，王树楠还知道了张筱山曾经在敦煌获得大量文书；而赵惟熙旧藏卷的题跋，也告诉我们柴洪山、彭丙庚曾获得过敦煌卷子。《妙法莲华经》卷第五的题跋，则让我们认识到较早研究敦煌文史的陇上名家慕少堂，也曾经是文书的重要收藏者。以上诸人，还都是至今不太了解的敦煌文书递藏人物。

王树楠《妙法莲华经》卷第六的题跋还告诉我们，他曾经在载澜处，看到过后者收藏的“大中五年誊送西方雷音寺”的卷子，这一文书至今下落不明。而《大无量寿经》的题跋记载徐星吾建国曾经见过运往学部的文书中有“后赵石宏延熙元年(334)写经卷子”，如果这个信息确凿，则当改写今知最早有确切纪年的敦煌卷子是S.797《十诵比丘戒本》在西凉建初元年十二月五日，即公元406年抄写的记录[②]。

作为敦煌文书的收藏者，赵惟熙更应该是个值得关注的重要人物。《大般涅槃经》卷第

① 《国宝流散：藏经洞纪事》，第40页。

② 荣新江《敦煌学十八讲》，北京大学出版社，2001年，第221页

十四题跋提供给我们一些重要的信息：赵惟熙在庚戌、辛亥间出使乌鲁木齐，与王树楠、梁玉书多有交往。他在酒泉获得柴洪山所赠敦煌卷子，在乌鲁木齐作了第五、六跋，对前此途中题跋关于敦煌文书发现与流散的内容多有纠正，无疑是在乌鲁木齐与研究有素的王树楠、梁玉书等交往中，获得了比较准确的信息而作修订。由此可见乌鲁木齐作为履新文人的集散地，确实具备了新疆文化中心的地位。从赵惟熙的题跋可知，他对于敦煌藏经洞的文书虽然早有耳闻，并没有特别的兴趣，但是在宣统二年(1910)出使新疆的途中，偶然获得的四卷敦煌文书是其第一批收藏，此后在乌鲁木齐与王树楠等人就敦煌西域文书鉴藏的唱和、题跋活动，引发了收藏、鉴赏的热情。他在辛亥革命之后以甘肃布政使护陕甘总督印，领衔通电全国，拥护废除帝制，被任命为北洋政府时期的甘肃都督，在后来的任期内，对于散落在甘肃的劫后文书，一定还会继续收藏[①]。

总之，王树楠的敦煌文书收藏，较之西域文书，数量要少得多，而且都为佛经，因此感性的认识也就不如其收集数量更为众多、虽然破碎却多样的西域文书来得亲切深刻而心得丰富。但无论如何，从以上的 14 则题跋中，我们也已经可以领略到他收藏、研究的重要价值。

四、结　语

王树楠的同年进士裴景福曾经在《清王晋卿方小荃赠诗合册跋》中提到：

> 余谪西域，行至奇台，闻王晋老拜新疆布政使之命。未几，宋芝洞侍御、方筱泉观察佐伊犁长少白将军幕，先后至。晋老到官，开省志、舆图两局，颇网罗中原文士。案牍之暇，觞咏甚盛。己酉八月，余入关；芝洞、小泉亦随长制军之幕兰州。逾年，晋老罢官东归，西域乱事遂炽。犹记水磨沟公饯，酒阑人散，余徘徊依斗亭上，语晋老曰："我辈此行，于西域风雅文献，饶有关系。欧风东被，旧学将亡，此会恐不可再得。"因相对太息[②]。

裴景福在 1915 年以上的追记中，揭示了王树楠等履新文人在一觞一咏之间也承担着"于西域风雅文献，饶有关系"的使命感。王树楠敦煌文书的题跋，正是这一觞咏中非常突出的"西域风雅文献"。

更需要说明的是：王树楠与敦煌学的关系，不仅如上所述，表现在他对敦煌文书的收藏与研究上；在他任职新疆期间，东来敦煌的西方探险家，西行新疆的中国文人和东瀛人士，均与他有密切的交往，这些交游的细节，也许在敦煌学史上，具有更为多维的意义。

---

① 赵惟熙辛亥之后在甘肃的地位，可参王希隆《〈国民党本部致甘肃都督赵惟熙函〉跋》，《兰州大学学报》2000 年第 5 期，第 115—116 页。

② 裴景福《壮陶阁书画录》卷二〇，学苑出版社，2006 年影印中华书局聚珍仿宋本，第 704 页。

围绕着王树楠等清末履新文人的敦煌学研究，正是如此丰富地使我们有着无限的期待。

（附识：本文撰写所参考的中村不折敦煌文书，主要根据《台东区立书道博物馆中村不折旧藏禹域墨书集成》。该书由矶部彰教授于2009年年底寄赠新疆师范大学西域文史研究中心，使笔者能够在王树楠100年前进行敦煌西域文书鉴赏与题跋的乌鲁木齐从事这一研究。文稿撰成，又蒙荣新江教授抄示国家图书馆藏敦煌文书中王树楠题跋，史睿学兄多处是正，匡我不逮。以上厚情高谊，谨此致谢。2011/2/13）

董康《敦煌书录》的初步研究

史　睿　王　楠

（中国国家图书馆古籍馆　中华书局）

一、上海图书馆所藏董康《敦煌书录》的发现

1. 发现过程

董康（1867—1948）《敦煌书录》之名最早见于其所著《书舶庸谭》（四卷本）[①]，后者系董氏1926至1927年避居日本期间的日记，1928年出版。记载所著《敦煌书录》的日记署期分别为民国十六年（1927）1月19日、21日和23日[②]。日本学者多次提到或利用此书，如1924年7月内藤湖南（1866—1934）曾以董氏《敦煌书录》为据前往调查英、法所藏敦煌文献[③]，回国后发表《欧洲所见东洋学资料》，也曾对董康的编目工作加以肯定[④]；又如日本敦煌学家石滨纯太郎（1888—1968）于1925年8月7日在大阪怀德堂的夏期讲演会上，谈及董康对于英藏敦煌写本的调查及其经眼目录[⑤]；近年来，王冀青与高田时雄都曾论及董康调查敦煌文献的成果及其与日本学者敦煌学研究的关联[⑥]。然此书从未刊印，稿本或抄本则在若存若亡之间。2005年，张伯元《董康与法律文献整理》一文公布了上海图书馆所藏抄本《敦煌书录》的信息[⑦]，笔者阅之，大喜过望。2006年7月，承蒙友人许全胜代为复制，笔者有幸亲睹这部抄本《敦煌书录》；此后笔者又于2010年6月、9月两次赴上海，承蒙上海图书馆陈先行、陈建华

---

① 董康卒年历来记为1947年，然据我们对于董康之子董申保的访问及苏精先生的查考，确定为1948年5月5日，详见《近代藏书三十家（增订本）》，中华书局，2009年，第64页。

② 董康《书舶庸谭》（九卷本），董康自印本，1939年，此据《汉籍善本书志书目集成》影印本，北京图书馆出版社，2003年，第2册，第67，70，91页。

③ 内藤湖南《与董绶金司农》，《航欧集》，内藤虎次郎自印本，1926年，此据《湖南文存》卷十六，《内藤湖南全集》第14卷，摩筑书房，1976年，第258页。又见董康《书舶庸谭》，第31—32页。解说见高田时雄《内藤湖南の敦煌学》，《东アジア文化交涉研究》别册3，大阪，2008年，第25页。

④ 内藤湖南《欧洲にて见たる东洋学资料》，《新生》第1卷第1号，1926年，后收入《目睹书谭》，弘文堂，1948年，此据《内藤湖南全集》第12卷，筑摩书房，1970年，第226—227页。译文见王冀青《斯坦因与日本敦煌学》，甘肃教育出版社，2004年，第303　304页。

⑤ 石滨纯太郎《敦煌石室の遗书（怀德堂夏期讲演）》，大阪：植田政藏印刷所，1925年12月，译文见王冀青前引书，第294—295页。

⑥ 王冀青前引书，第294—295，303—304，315—316页；高田时雄前引文，第19—36页。

⑦ 何勤华、魏琼编《董康法学文集》，中国政法大学出版社，2005年，第935—936页。

两位先生关照，得以检阅此书，并查阅与此书密切相关的《敦煌写本阅读记》。2011年初，又蒙陈先行先寄赐清晰的彩色扫描文档，在此谨志谢忱。最近，芳村弘道《留沪半年经眼书录抄》(下)有《敦煌书录》的详细著录，并结合顾廷龙(1904—1998)先生日记讨论此本抄录过程①。本文在前人研究基础上略谈此书的形态、内容、成书时间及流传经过，并就此书与中日学者的敦煌学研究的关系略作考证，以为研究敦煌学史之助。

2. 形态与内容

《敦煌书录》的外观形态为毛装抄本两册，不分卷，第1册62叶，第2册45叶，用“合众图书馆”蓝格纸抄写，左右双边，单鱼尾，版心下端印有“合众图书馆”字样，半叶13行，行22字。第1册书衣题名为“敦煌书录”，下有小字“卅一年十月”，卷端题名为“敦煌莫高窟藏书录”，钤“上海图书馆”印，第2册书衣亦作“敦煌书录”。多数书叶版心编有手写叶码。据陈先行先生目验，此书为顾廷龙先生手抄。

全书分为三部分：巴黎图书馆藏本、大英博物馆藏本(以上第1册)、伯理和编修藏本(以上第2册)②，共总著录敦煌写本180号183条，其中法藏167号169条，英藏13号14条。第1册天头偶有顾廷龙先生批注，卷末有按语，第2册尾有顾廷龙题跋及钤印。

3. 著录项目

抄本《敦煌书录》著录项目主要有编号、题名、年代、版本、解题、录文等。一般顶格横写馆藏编号(阿拉伯数字)，空一格写题名，题名下用小字注明朝代及版本(写本或刻本)，另起一行低两格写解题，另起一行低一格抄写文献内容。解题内容，包括记录文献起讫，是否残缺，原题及撰者，装帧形态，主要内容及价值等。抄写文献则有三种类型，即抄录文献目录，摘抄文献内容或者抄录全篇文献。

二、董康及其《敦煌书录》

1. 董康欧美之行与《敦煌书录》之作

董康自1909年与伯希和(Paul Pelliot，1878—1945)相识并参观了伯希和搜集的部分敦煌文献之后，就与敦煌学结下了不解之缘③。1909年与罗振玉(1866—1940)等人刻印《敦煌

① 芳村弘道《留沪半年经眼书录抄》，《学林》第50号，2010年，第69—70页。然芳村结论有误，详下文。

② 伯理和即伯希和(Pelliot)之音译，当时日本学者或称之为“伯理阿”，与此相似。见内藤湖南《与伯理阿翰林》(1930年)，《湖南文存》卷十六，此据《内藤湖南全集》第14卷，第263页；又收入《内藤湖南汉诗文集》，广西师范大学出版社，2009年1月，447页。又董康之称伯希和为“编修”与内藤之称“翰林”皆为借用清代旧称，顾廷龙抄本《敦煌书录》朱笔改为博士。

③ 伯希和与董康相识的记载见于《恽毓鼎澄斋日记》，史晓风编，浙江古籍出版社，2004年，453页。参见荣新江《北京大学与早期敦煌学研究》(北京大学中国传统文化研究中心编《文化的馈赠——汉学研究国际会议论文集·史学卷》，北京大学出版社，2000年，第333—340页)和孟宪实《伯希和、罗振玉与敦煌学之初始》(《敦煌吐鲁番研究》第7卷，中华书局，2004年，第1—12页)。

石室遗书》,出版伯希和搜集品。1911年辛亥革命之后,董康与罗振玉、王国维等人避居日本,仍与伯希和书信往来。1911年狩野直喜(1868—1947)前往法国调查敦煌写本,董康致信伯希和介绍狩野的治学内容和访问目的①。1914年董康重返政坛,受命担任大理院代理院长,从政之暇,对于伯希和1909年在北京时介绍过的敦煌文献唐写本《陈伯玉集》、《冥报记》和五代刻本《切韵》等书念念不忘,回复伯希和来信时希望能够寄来照片②。1921年董康任司法总长,1922年6月任财政总长,7月15日陆军、内务、司法、农商四部职员暴力索薪,殴伤董康,董康因而辞职。1922年8月29日董康、周自齐受命赴日、美、法、英考察商务、司法状况,并探讨解决政府财政的办法。此行任务为:

(一)中法银行在巴黎开会,尚有许多条约待商榷。

(二)中国财政枯竭已极,欧洲战后,损失亦不小,考察其如何救济之法。

(三)前往英伦考察其司法状况③。

此商务考察团的行程,就目前所知,大致如下:1922年8月启程,先赴日本考察;然后跨越太平洋抵达美国,之后横越大西洋前往法国,10月9日抵达巴黎④,于12月间再到英国伦敦,停留约20天⑤,归途复经美国⑥,并于华盛顿度过新年,1月抵日本,在东京滞留一月有余,约2月间回国。董氏全部行程共七个月,往返三大洲,备历苦辛⑦。

这次欧美之行,董康公务之余,着意于调查英法两国所藏的敦煌文献。在伯希和1922年书信档案中有一封董康致伯希和的法文信,明确记录和董康一行抵达巴黎的时间:

Mercédès Hotel

Paris, le 10 octobre 1922

Je suis arrivé à Paris hier soir. Désirant ardemment vous voir après une longue déparation, je vous pris de m'écrire sous l'adresse ci-desous indiqué pour une fixer un rendez-vous afin que je puisse m'y rendre. Si, toutefois, vous préférez venir chez moi, ayez l'obligeance de m'indique le jour et l'heure.

---

① 董康致伯希和书,Fonds Pelliot, Correspondance6, 1912, Musée Guimet.

② 董康致伯希和书,Fonds Pelliot, Correspondance6, 1914, Musée Guimet. 1909年董康等中国学者从伯希和口中得知以上诸书,罗振玉将之记入《敦煌石室书目及发现之原始》及《莫高窟石室秘录》,著录为未见。其中唐临《冥报记》实为颜之推《还冤记》,系伯希和误判,中国学者一直沿用,日本学者未睹原卷之前亦从其说,故内藤湖南《景印高山寺本〈冥报记〉跋》云:"闻佛国人伯希和亦获此书于敦煌石室中,未知卷第与此钞本同否。异日若能以此书邮寄伯君,校雠异同,千古疑团,庶涣然冰释矣。"(《内藤湖南汉诗文集》,第240页)

③ 韩信夫、姜克夫主编《中华民国大事记》,中国文史出版社,1997年,第917页。

④ 董康致伯希和书,Fonds Pelliot, Correspondance11, 1922, Musée Guimet.

⑤ 董康《敦煌书录·大英博物馆藏本》"《云谣集杂曲子》条"解题。

⑥ 《书舶庸谭》记云"癸亥(1923)春仲,欧墨归航,榑桑重到"(第150页),可知董康经美国、日本回国。

⑦ 以上系综合《书舶庸谭》、《敦煌书录》及伯希和档案的记载得来,尤其以《书舶庸谭》1927年1月18日"补志三国建设文化事业之经过"(第63—67页)叙述最为详尽。

Agréez, chez Mousieur, mes meilleures amitiés.

伯希和先生台鉴：别后日久，弥增系念，弟已于昨日安抵巴黎，暂寓梅赛德斯酒店。务恳赐示贵府地址，庶可再亲几席。若得先生枉驾纡尊，亦所是愿。祈示约期，恭候不误。专肃，即请

著安

董康顿首

1922年10月10日[①]

此信当为董康同行随员、曾留学法国的梁仁杰（1888—1958）代拟[②]。伯希和1922年书信档案中有董康名片，头衔为财政总长；同时还有梁仁杰名片两张，一为梁氏自印名片，一为伯希和手书梁氏名片。此信可见董康抵法后急于会见伯希和并详细调查法藏敦煌文献的心情。从《敦煌书录》可以看到，伯希和像对待其他中国学者一样，为董康提供他所需阅览的敦煌写本，并满足了他拍摄写本的要求。惜董康拍摄清单不存，否则取以对照《敦煌书录》和《书舶庸谭》相关记录，当对董氏法国之行及其敦煌文献研究的旨趣有更加深入的了解。然而1922年伯希和档案中有一张便条，上有“二五八六《晋纪》取消，请加入昨日所见之《唐律》”等字，书于印有“诵芬室制笺”字样的八行笺纸上。“诵芬室”为董康斋号，此为董康请求改变拍摄敦煌写本内容的便条。《敦煌书录》中同时著录了P.2586《晋书》（六朝写本）和P.3252《唐律》（唐写本），表明这两件敦煌写本董康在法期间都曾寓目，故便条并非董康的阅览要求，而是变更拍摄清单的请求。我们在《书舶庸谭》1926年1月24日日记中发现一段记载，提到所摄法藏敦煌《唐律》残卷的照片：

检点敦煌影片，有唐写本《唐律》二叶，存《户婚律》尾八行，《厩库律》第五残正各五行，仍有则天造字，然与前所阅非一本。[③]

此件《唐律》正是董康所拍摄的敦煌影片，背面所抄唐诗，也是董康非常重视的文献，不仅在《敦煌书录》中著录此件《唐律》，而且详细抄录卷背的唐诗，在日本期间还对照照片加以整理，非常珍视。故推测便条所指《唐律》即为P.3252号，当无大误。又，1914年董康回复伯

① 董康致伯希和书，Fonds Pelliot, Correspondance11, 1922, Musée Guimet. 原文为法文，并附模拟董康手笔的汉文翻译。

② 梁仁杰，字云山，江西临川人。宣统三年（1911年）毕业于北京译学馆。1912年赴法国留学，在巴黎大学法科学习，获法学博士学位，1920年归国。1922年1月，兼修订法律馆纂修，并兼任北京大学讲师和中国法政大学教授。1948年6月，任江苏高等法院院长。1957年12月12日，上海市第一中级人民法院以反革命罪判处死刑，于1958年2月被处决。（《上海审判志》第10编《人物》第1章《人物传略》，《上海审判志》编纂委员会编，上海社会科学院出版社，2003年。）

③ 《书舶庸谭》1927年1月24日，第92页。

希和来信时提到的唐写本《冥报记》和五代刻本《切韵》等书都著录于目。《敦煌书录》中著录法藏敦煌文献167号169条，而董康阅览的写本数量应该更多，确切数字我们尚难推知。因董康在巴黎停留时间较伦敦更长，故其阅览的数量应不少于伦敦。关于拍摄法藏照片的数量，根据董康在《书舶庸谭》中的追述，我们得知有五十种之多[①]。

在英国期间，董康得到不列颠博物馆斯坦因搜集品主管者翟林奈(Lionel Giles，1875—1958)的接待[②]，在大约二十天左右的时间中，阅览了大约五百卷敦煌文献，《敦煌书录》英藏部分则仅著录13号14条。董氏于其中《云谣集杂曲子》条解题云：

> 英伦博物馆敦煌写本在万卷以上，富于巴黎，此行仅勾留两旬，役役于酬酢中，所寓目不及五百卷，深以为憾。时迫岁暮，巴黎同人电促偕返，诣主者吉尔司博士告别，博士复出是卷。以其为唐人曲子，急录于后。复因时晷无几，馆吏鸣号催促，未能记其编藏之次第。

由此条按语得知，董康在伦敦阅览敦煌文献是在1922年岁末，停留伦敦仅有两旬，公务应酬之外，阅览时间更短。翟林奈和董康此前可能并无交往，然而此次阅览敦煌写本却非常顺利，共计五百卷之多，平均每天阅览二十五件写本，而且翟林奈允许董康抄录或拍摄了部分写本，所得远远超过此后向达先生在不列颠博物馆工作一年的成果。这可能是翟林奈对于中国学者调查敦煌文献的要求最为慷慨的响应。董康抄写英藏文献的证据前引具在《敦煌书录》“云谣集杂曲子”条解题，拍摄英藏照片则见于王国维与罗振玉的通信：

> 今日菊笙(张元济)言董康所照伦敦唐写本有《启颜录》(全)及《搜神记》(非干宝撰)，云不如日本之多。日本则恐是《冥报记》也。[③]

从中我们可以明确知道董康得到翟林奈的允许，拍摄了英藏敦煌写本，其内容至少有侯白《启颜录》(S.610)及句道兴《搜神记》(S.525)，而这两种写本都见于《敦煌书录》。至于拍摄英藏敦煌文献的总数，我们推测大约为十种左右。与董康交往甚密的内藤湖南曾说“大正十一年(1922)至大正十二年，董康氏去了英、法两国，阅览了百数十部敦煌古书，对其中的六十余种拍摄了照片”[④]，这是我们看到的关于董康阅览和拍摄英法敦煌文献总数的唯一记录，此

---

① 《书舶庸谭》1927年1月19日，第67页。董康云“箧中携伯希和敦煌古写本五十卷”，此处当以伯希和所编一号为一卷。

② Lionel Giles，董康译作吉尔司，内藤湖南译作适尔士。

③ 《王国维全集·书信》，吴泽主编，刘寅生、袁英光编，中华书局，1984年，第341页。末句原作“云不如日本，日本之多”，疑误。又署期为1923年1月21日，《罗振玉王国维往来书信》(王庆祥、萧立文编，罗继祖审定，东方出版社，2000年，第560页)作3月21日，根据前后信札内容推断，当以后者为是。

④ 内藤湖南《欧洲にて见たる东洋学资料》，《内藤湖南全集》第12卷，第224页。王冀青据此认为“董康是最早主动为英藏敦煌文献拍摄照片的中国人”，见王冀青前引书，第295页。

说当直接得自董氏,这些内藤可能亲见,比较可靠。六十种的总数应当包括英藏敦煌写本的照片。董康曾云1923年在美期间"箧中携伯希和敦煌古写本五十卷",那么其余十卷左右则是在英国所摄的照片,与其《敦煌书录》著录的十余号大致相当。当然,内藤所说董康的阅览数量有不小的误差,因为董康自己说到阅览英藏敦煌写本即达五百卷,总数应在数百卷甚至千卷以上,大约内藤仅据所见《敦煌书录》著录数量推测董康的阅览数量,故不免有误。1922年岁末,董康回到巴黎与考察团同人会合,1923年初复经美国、日本回国。

以上是董康调查英法所藏敦煌文献的经历,以下考证《敦煌书录》的编辑过程。1922年岁末,董康,与美国政商要人商谈归还庚款事宜[①]。在华盛顿中国大使馆,他度过了1923年新年。《书舶庸谭》1927年1月19日日记云:

> 《治道集》校毕,覆校一过,改正数字。忆及癸亥(1923年)岁晏侨居美京使署,箧中携伯希和敦煌古写本五十卷,供余饕餮,适有是书在内,爱其文词醇雅,辑入《敦煌书录》。甫竟杀青,骤闻爆㸑竞鸣,始知已逾午夜,又入新年,曾几何时,情景犹昨也。[②]

此条可以考见,1923年初归途在美期间,董康已经开始编辑《敦煌书录》了,其中既有他在英法两国阅览敦煌文献的原始记录,也参照了所摄的敦煌文献照片。《敦煌书录》著录《兔园册府》条,董康以英藏本比定法藏本的题名。由此看来,此书的编辑工作是在综合巴黎、伦敦两地的调查结果的基础上完成的。内藤湖南等人前往欧洲调查敦煌写本,途径上海,1924年7月10日、11日两度拜访董康,并阅览《敦煌书录》及相关笔记[③];1925年8月,随同内藤一起游历欧洲的石滨纯太郎在演讲中提及董康的英藏经眼目录。这些证据都表明《敦煌书录》的主体作于1926年董康赴日避难之前。此后,可能董康一直随身携带《敦煌书录》,不时核对照片,加以考订。董康1926—1927年避难于日本期间,搜访古籍,并与日本学者切磋学问,同时也在增订《敦煌书录》。《书舶庸谭》还有两处提及《敦煌书录》:

> 〔1927年1月〕二十一日……是日寄玉娟信,并附近编《敦煌书录》。
>
> 二十三日……寄玉娟、云岑函,并附新编《敦煌书录》及日记。[④]

根据以上董康日记,我们可以知道董康1927年在日期间确曾增订过《敦煌书录》,但所见仅

---

① 《书舶庸谭》"补志三国建设文化事业之经过",第63—67页。

② 《书舶庸谭》,67页。又同书记载"癸亥(1923)岁暮,摄影于华京林社"(第61页,案此处岁暮系指旧历岁末,公历当为1923年初),据芳村弘道考证,华京即华盛顿,林社即林肯纪念堂,见《董康书舶庸谭译注》(一),《就实语文》第12号,1989年,115页。

③ 参见高田时雄前引文,第23,25页。惟大正十三年当为1924年,手民误作1914年。

④ 《书舶庸谭》,第67,70,91页。

限于抵达日本的最初一个月之内，并陆续寄回国内，此后并未见到相关纪事。我们或可据此推定《敦煌书录》的修订大约于此时完成。顾廷龙题跋据《书舶庸谭》断定《敦煌书录》乃据日本学者所摄敦煌文献照片编定，恐不确。张伯元不仅承认顾廷龙的判断，认为“《新编敦煌书录》的资料来源主要是在日本的访求”，而且误读前引《书舶庸谭》1927 年 1 月 23 日纪事，以为“新编敦煌书录”为董氏在《敦煌书录》基础上所编的一种新书，得出“这些情况表明，董康的《新编敦煌书录》资料来源有抄自巴黎图书馆的，也有的是他在日期间借敦煌照片抄补的。很可能在日抄补的数据从数量上说要比赴欧考察所得的多得多”的结论[①]。如今我们梳理了董康欧洲调查敦煌文献的行程和编辑《敦煌书录》的过程，特别是仔细研读了《敦煌书录》抄本之后，种种迷雾即可廓清。应该说《敦煌书录》的资料来自于董康英法敦煌文献调查赴日期间所见内藤拍摄敦煌文献照片可能略有参照，但绝非主要资料来源。《书舶庸谭》记录董康曾两次将新修订的《敦煌书录》寄回上海家中，此本极有可能是我们今天所见顾廷龙先生抄本的底本。

2.《敦煌书录》的流传

《敦煌书录》的流传线索若明若暗，我们权作如下梳理。1922 年之后，董康离开北京政坛，移居上海，以律师为业，兼为刘承干等藏书家编纂目录。1933 年年底，董康重返北平，任北京大学法科及国学研究所教授，大约部分图书、手稿留存上海旧居。1942 年书商王文进(1894—1960，字晋卿)得到其中一箱图书，而稿本《敦煌书录》和抄本《敦煌写本阅读记》(拟)即在其中。王文进与董康相识，早在民国之初，《文禄堂访书记跋》云：

> 曾记宣统三年(1911)，谭公组庵(谭延闿，1880—1930)为宋本《北磵集》来，蒙赐联扇，命字晋卿；癸丑(1913)冬季，董公绶经(董康)因宋本《草窗韵语》至，交易而还，颇见赏誉。[②]

王文进得到学人赏识，大约始于此时。当时王氏为德友堂书肆店伙，尚未开设自己的书店，至 1925 年，始设文禄堂于厂甸东南园，1933 年春迁至琉璃厂，1942 年再徙厂甸东首路南 239 号[③]。1943 年，谢兴尧(1906—)《书林逸话》中写道“文禄堂之王某，专收冷僻板本，不走大路，以其能合时代，获利最丰”[④]。伦明(1875—1944)《辛亥以来藏书纪事诗》赞王文进云：“故都书肆虽多，识版本者无几人，非博览强记，未足语此。余所识通学斋孙耀卿、文禄堂王晋卿二人，庶几近之。孙著有《贩书偶记》、《丛书目录拾遗》，王著有《古本过目记》，皆俱通人之

---

① 张伯元前引文，第 936 页。

② 王文进《文禄堂访书记》，柳向春点校，上海古籍出版社，2007 年，第 402—403 页。又《文禄堂访书记》由董康作序。

③ 孙殿起《琉璃厂小志》，北京古籍出版社，1982 年，第 120 页。

④ 谢兴尧《书林逸话》，收入《蠹鱼篇》，《古今》杂志社，1943 年 12 月，此据《新世纪万有文库》本，辽宁教育出版社，1998 年，第 86 页。

识，又非谭笃生、何厚甫辈所能及矣。”[①]抗战军兴，北方古书生意艰难，王文进转进上海，成为合众图书馆采选图书的书商之一。顾廷龙与王文进相识，是由合众图书馆创始人叶景葵介绍，沈津据顾廷龙日记指出：

顾、王两位相识，是在1940年。叶景葵是年4月9日致顾廷龙短笺，云：“老友王晋卿奉访，乞招待。渠与兄见过两次，书友中之博闻者也。”顾先生也于是日日记写下“王于版本所见较广，经验颇丰。劝其一一记出”之语。[②]

此后，因图书采选之故，时任合众图书馆总干事的顾廷龙与王文进常有往还。王文进请顾廷龙为其校订所著《文禄堂访书记》，顾廷龙、潘景郑(1907—2003)拨冗为之点窜，使得一部“舛误触目，凌乱无序”的书稿得以出版，厥功甚伟[③]。

1942年王文进将《敦煌书录》稿本寄示给顾廷龙先生求售，顾先生的日记和原书题跋说明了此本原委，原书卷末顾先生题跋云：

卅一年(1942)春，王晋卿得董康存沪书籍一箱，有此两册，不题编者，惟为康手抄之本。余留案头录副一通。阅其《书舶庸谈》，拟(疑)即从东友借读敦煌写本照片时所移录者也。(末钤“匋誃”朱文印。)

“匋誃”为顾先生之号。1942年6月28日顾廷龙日记云：

文禄堂寄来《严文靖集》(为丁初我从万历本钞得)、袁景澜《适园诗集》初稿(同时人潘瘦羊、刘延禧等手校，题词甚多，邑志作学澜，误)、《嘉业堂藏书志稿》(董康撰，未全，未成者)，又董录巴黎伦敦所藏敦煌卷子目(略有记述，见罗氏影印者亦不少，须一校之)。[④]

所谓“董录巴黎伦敦所藏敦煌卷子目”乃就此书性质而言，实即董康《敦煌书录》。然王文进索价奇昂，顾先生决意抄写以服务学界，6月30日日记云：

得王文进信，各书价奇高昂，无可留，覆其信。《莫高窟书录》可备参考，决自传

---

① 伦明《辛亥以来藏书纪事诗》，杨琥点校，燕山出版社，1999年，第134页。
② 沈津《王文进与〈文禄堂访书记〉》，《书城风弦录》，广西师范大学出版社，2006年，第167页。
③ 沈津前引文，第170页。
④ 转引自沈津《顾廷龙年谱》，上海古籍出版社，2004年，第253页。

钞之。[①]

此后7月1日至9月1日记中连续记录了抄写《敦煌书录》的事项[②]。除了抄录此书之外，顾先生还作了初步的校勘工作，用以校勘《敦煌书录》的书籍包括如下各种：

一、罗福苌(1895—1921)《伦敦博物馆藏敦煌书目》，顾先生校勘记简称“罗目”。此目编成于1921年之前，载于1923年1月出版的《国学季刊》第1卷第1期，主要依据法国学者沙畹写寄的目录，以及见于杂志的临时展览目录等数据编成。所谓临时展览目录，笔者疑为矢吹庆辉《斯坦因搜集敦煌地方出土古写佛典解说目录》，分载于1917—1918年出版的《宗教研究》第2卷5、6、8号。

二、向达(1900—1966)《伦敦所藏敦煌卷子经眼目录》，顾先生校勘记简称“向目”。载于1939年出版的《北平图书馆图书季刊》第1卷第4期，此目是向达1936年9月—1937年8月两年间访英阅卷手记，共收录了496个卷子[③]。

三、伯希和《巴黎图书馆敦煌写本目录》(*Catalogue de la collection de Pelliot, manuscrits de Touen-houang*)，著录1532号汉文敦煌卷子。顾校所据陆翔译本载《国立北平图书馆馆刊》第7卷第6期(1933年)、第8卷第1期(1934年)，顾先生校勘记简称陆目。

顾先生的校勘集中在英藏敦煌文献部分，共计校勘记十三条，按语一则；而法藏部分校勘记较少，仅得三条。值得注意的是顾先生校勘没有利用王重民先生的《巴黎敦煌残卷叙录》，此书第1辑1936年出版，第2辑1941年出版，均在1942年抄录董康《敦煌书录》之前。且顾先生此前(1941年3月15日，19日，20日，4月9日)曾数次与王重民先生会面，得闻王先生所论英法敦煌文献收藏状况，并得到王先生亲赠的《巴黎敦煌残卷叙录》第1辑[④]；稍晚(1941年5月18日)又得到植新所赠的《巴黎敦煌残卷叙录》第1、2两辑[⑤]，可能是校勘《敦煌书录》时偶然失检。

---

① 转引自《顾廷龙年谱》，第253页。《莫高窟书录》系据卷端题名。

② 见《顾廷龙年谱》所引，第254—256，259页，抄录《莫高窟书录》的纪事始于7月1日，蒇事于9月1日，其间8月的抄写没有记录。此后所抄《莫高窟书目》是胡适调查英法敦煌写本的日记，与董康《敦煌书录》不同，顾廷龙先生所抄胡适《书目》今存上海图书馆，题为《敦煌写本阅读记》，蒙陈先行先生提供方便，得以寓目。《敦煌写本阅读记》顾廷龙先生跋云：“此册底本用董氏诵芬室格纸，字迹一望而知出于抄胥者。书中未有署名，以余观其言行及所札记，知为适之先生旅欧读书日记也。其中空格缺字必西人名字及西文原句，为抄手不能摹写而留出者。此册所记皆阅读敦煌写本为多，想董氏之所以传抄亦为此，因题曰‘敦煌写本阅读记’，俾检敦煌资料者易得参考也。卅一年十月廷龙识(“匋誃”朱文方印)。”此书用“合众图书馆”蓝格纸抄写，款式与董康《敦煌莫高窟藏书录》同。芳村弘道《留沪半年经眼书录抄》一文误两书为一书。

③ 参杨宝玉《英藏敦煌汉文文献目录述要》，郝春文主编《敦煌文献研究——纪念敦煌藏经洞发现一百周年国际学术研讨会论文集》，辽宁人民出版社，2001年，第75—90页。此文认为“向目”是“我国学者依据原卷编制的第一份敦煌文书目录”，不确，当以董康《敦煌书录》为第一。

④ 见《顾廷龙年谱》，第170—172，174页。《年谱》3月15日条云“王重民自美返国，道经上海，和先生相见于合众图书馆，谈英、法、美藏中国书情形甚详，伦敦、巴黎藏敦煌卷极多，经伯希和编号，八千以后者，王重民为之续编。”(第170页)

⑤ 见《顾廷龙年谱》，第184页。

三、《敦煌书录》所见的敦煌文献研究史

1. 董康与日本学者的敦煌文献调查

董康自1906年赴日本进行司法考察以来，就和日本学术界有了密切的联系。对于敦煌发现的古代文献，中日学者都有非常浓厚的研究兴趣。中国学者首先与伯希和建立了私人友谊，不断得到伯氏寄来的敦煌文献照片；而日本学者则主动前往英法调查。狩野直喜(1911—1912年)、羽田亨(1919年)、矢吹庆辉(1916年，1922—1923年)、内藤湖南(1924—1925年)、大谷莹诚(1924年)等人先后前往欧洲调查敦煌文献[①]。董康的英法之行(1922—1923年)与以上日本学者的时间相当，与之颇多关联。1911年狩野直喜前往法国拜见伯希和，董康曾为之写信介绍[②]；1927年董康避地日本，曾从狩野处借阅罗振玉《敦煌零拾》以校订敦煌文献录文[③]。羽田亨访欧虽然董康没有协助，但是1927年董康获赠羽田亨与伯希和编印的《敦煌遗书》影印本和活字本[④]，并曾借阅羽田氏拍摄的敦煌文献照片[⑤]。大谷莹诚与内藤湖南在巴黎相遇，也一同查阅过法藏敦煌文献，并拍摄过两种北魏绢本佛经的照片，1927年曾由小林忠治郎转赠给董康其中北魏写本《无量寿经》照片，而董康《敦煌书录》恰好也著录了这两种佛经[⑥]。矢吹庆辉的调查与董康尚未发现直接关联，矢吹的调查重点在佛教文献，与董康的关心四部典籍、法律文献和说部几乎没有交集，唯一的共同点是他们都对英法所藏敦煌摩尼教文献有兴趣，都抄录过摩尼教《下部赞》[⑦]。对于以上这些调查的成果，内藤湖南曾予以总结，并且特别提到董康的《敦煌书录》：

> 我所阅览的敦煌古书，如果把英、法两国所藏部分加在一起，总共在八百部以上。其中当然有一些是罗振玉氏已经刊行过的东西，也包括在我之前赴英法两国考察的各

① 参见神田喜一郎《敦煌学五十年》，高田时雄《敦煌写本を求めて——日本人学者のヨーロッパ访书行》，《佛教艺术》第271号，2003年，第21—32页。

② 董康致伯希和书，Fonds Pelliot，Pcor6，1912，Musée Guimet.其中关于狩野赴法调查事宜云："日本狩野博士邃于汉学，著述宏深，凡经史诸子，下逮说部，靡不探其奥蕴。刻因研究环球文学，徧历欧西，久仰宏名，属为绍介。两贤同堂晤对，定恨相见之晚。所有敦煌遗迹，务恳先生一一道观，他日载笔归来，庶我东方学子亦可窥见贵国文学之涯涘也。"

③ 《书舶庸谭》1927年2月11日，第130页。罗福苌所编法藏敦煌文献目录也曾借助于狩野直喜的调查成果，罗振玉1922年所作《罗福苌遗著三种序》云："法京目录则就日本狩野博士直喜游欧时录本，与得之伯希和博士者，参考移录。"(《国学季刊》第1卷第2号，1923年，第160页)1919年，王国维根据狩野所录敦煌文献写成一系列敦煌学论文，详见《观堂集林》卷二一，又参荣新江《狩野直喜与王国维——早期敦煌学史上的一段佳话》，《敦煌学辑刊》2003年第2期，第125页。

④ 《书舶庸谭》1927年1月17日，第62页。

⑤ 《书舶庸谭》1927年2月9日云："午前十时访文学博士羽田亨，博士曾游英法、亦嗜敦煌写本，出示照片数种，余借其王梵志诗、韦庄《秦女吟》，以备手录。"(第62页。)

⑥ 内藤湖南《航欧日记》，《内藤湖南全集》第6卷，第493—498页；《书舶庸谭》1927年1月14日，第58页。

⑦ 董康《敦煌书录·大英博物馆藏本》"十部赞"条解题(案董康解题亦疑作"下部赞"，是)，又见《书舶庸谭》1927年3月31日，第261页。参见王冀青前引书，第294-295页。

位已经阅览过的东西。董康氏的阅览目录是完全清楚的,至于狩野(直喜)、羽田(亨)两博士的阅览书目,必须经过进一步调查,才能搞清楚和我的阅览书目到底有哪些异同。[①]

其中,董康与内藤湖南的调查关系最为紧密。董康曾委托内藤拜见翟林奈与伯希和时转赠所印书籍[②]。内藤湖南前往欧洲调查敦煌写本前后(1924 年 7 月、1925 年 2 月)及董康避居日本期间(1927 年 1 月)都曾与董康会面,所以曾经参考过董康的阅览目录及笔记,所以对于《敦煌书录》是完全清楚的,甚至可以说内藤的调查是在董康的基础上开展的。

关于董康和内藤的合作,王冀青指出:

内藤虎次郎还与董康约定共同刊布他们分别从欧洲拍摄的照片,董康在离开京都前夕,给内藤虎次郎写的一首题为《将去京都留赠湖南》的诗中,最后两句话是"石室相期俱不薄,奇文伫看筹璜珩",原注提到:"同嗜敦煌遗书,归航各有所获,相约合梓印行",只是后来没有实现。[③]

高田时雄指出:

董康"于大正十一年(1922)至十二年(1923)间出访英法两国,披览百十部敦煌写卷,将其中六十余种拍成照片",之后,肯定把其成果与自己所获品进行对比,那也是其目录编纂计划中不可或缺的一部分。因此,往返时的交谈中,无疑谈及相互交换成果。[④]

正是沿着这样的思路,高田发现了内藤曾经复制过董康所摄敦煌文献照片的直接证据:1927 年 3 月 21 日松浦嘉三郎曾有一封致内藤的信札,报告了完成内藤委托复制董康敦煌文献照片一事,其重要内容如下:

一月中旬所托付的董绶金宅所获敦煌写卷玻璃版复制品,之后督促摄影师岩田进行复制。原版极其不完整,不清晰者甚多,加之摄影师岩田在途中染上流感。但未曾想提前二三天完成,合计 168 片,丝毫没有打乱董氏分类,分别以数片装入纸袋,以备受取。[⑤]

我们可以从这封书信中了解董康照片的大致日期、数量、质量、分类等基本状况,这里提到的

① 内藤湖南《欧洲にて见たる东洋学资料》,译文见王冀青前引书,第 303 页。
② 内藤湖南《与董绶金司农》,《内藤湖南全集》第 14 卷,第 258 页。颇疑内藤贽见翟林奈、伯希和亦由董康之介。
③ 王冀青前引书,第 306 页。
④ 高田时雄《内藤湖南の敦煌学》,第 24 页。
⑤ 松浦嘉三郎致内藤湖南书(1927 年 3 月 21 日)藏于关西大学,解说见高田《内藤湖南の敦煌学》,第 26 页。

168张应当不是董康所摄照片的全部,或许是经过内藤挑选的结果。正如高田所说,当时董康尚在日本,内藤复制董氏照片,一定是经过他许可的。此外,内藤也曾向董康借阅所抄"敦煌书三十种"[①]。同时,《书舶庸谭》也明确记载1927年董康曾经借阅内藤所摄敦煌文献照片,并且于借阅照片的次日,就请摄影师小林忠治郎翻拍,较之内藤翻拍董康的照片更早[②],此后数月内又多次借阅抄录内藤所摄照片,我们应当将此视为董康和内藤的学术协作和互惠。

董康与内藤湖南前往欧洲调查的时间最为相近,两者之间具有可比性,我们试就他们的欧洲之行及其收获略作比较。

董康前往欧洲主要任务是考察商务和借贷,调查敦煌文献是他的私人行为,他的随员梁仁杰作为翻译代为起草法文书信,但是就敦煌文献调查方面没有更多的协助。他在英国伦敦停留约二十天,阅览敦煌写本五百种,在法国巴黎停留约一月有余,阅览敦煌写本数量不详,推测不少于伦敦的数量或与之相当,最低不少于《敦煌书录》著录的167种。拍摄敦煌文献六十种,很可能有三四百张(不少于内藤复制的168张)。

内藤湖南一行以调查敦煌文献为主要目标,同行者有其弟子文学士石滨纯太郎、女婿大阪外国语学校教授文学士鸳渊一、长子内藤乾吉,另外在伦敦期间还得到京都大学助教授文学博士今西龙的协助,在巴黎期间遇见佛教学者大谷莹诚,亦曾讨论敦煌文献问题[③]。他们在英国伦敦停留36天(1924年8月17日至9月29日)[④],阅览敦煌写本约一百四十余种[⑤],在法国巴黎停留五十一天(1924年10月25日至12月14日)[⑥],阅览敦煌写本约六百七十种,总共约八百种[⑦]。拍摄敦煌文献二百余种[⑧],照片约一千张[⑨]。

关于中日学者调查英藏敦煌文献之后所编的目录,石滨纯太郎在1925年怀德堂夏季讲演中曾有胪列:

> 日本和中国诸位先生的调查目录如下——滨田耕作:《大英博物馆斯坦因氏发掘品过眼录》(载《东洋学报》第八卷);矢吹庆辉:《斯坦因氏搜集敦煌地方出土古写佛典无底版黑白照片解说目录》(载《宗教研究》第二年第五至第八号;也有单行本,但是增订本);

---

① 内藤湖南《致神田喜一郎书》(1927年5月3日),《内藤湖南全集》第14卷,第581页。解说见高田《内藤湖南の敦煌学》,第25页。

② 《书舶庸谭》1926年1月3日,第32页。

③ 关于此次敦煌文献调查的日程详见内藤湖南《航欧日记》,《内藤湖南全集》第6卷,第474—506页。

④ 内藤湖南《航欧日记》,《内藤湖南全集》第6卷,第478—486页。

⑤ 内藤湖南《欧洲にて见たる东洋学资料》,译文见王冀青前引书,第297页。石滨纯太郎《敦煌石室の遗书(怀德堂夏季讲演)》作"一百二三十卷",译文见王冀青前引书,第316页。

⑥ 内藤湖南《航欧日记》,《内藤湖南全集》第6卷,第491—498页。

⑦ 内藤湖南《欧洲にて见たる东洋学资料》,译文见王冀青前引书,第302页。

⑧ 《书舶庸谭》1927年1月2日,第29—30页。

⑨ 石滨纯太郎《敦煌石室の遗书(怀德堂夏季讲演)》,译文见王冀青前引书,第304页。

矢吹庆辉:《英国博物馆藏敦煌出佛典无底版黑白照片略目》;大藏会《第十回大藏会展览目录》;罗福苌:《伦敦博物馆敦煌书目》(载《国学季刊》第一卷第一号)。此外,还有董授经(康)先生的一个经眼目录,但所涉及的卷子书目较少,而且尚未出版。另外,〔内藤〕湖南曾经看到过的一百二三十卷文书的目录眼下也正在编纂之中,据悉在不久的将来便会问世。①

至于法藏敦煌文献部分,则仅有董康《敦煌书录》可以凭借,内藤湖南说:

但是,以前的阅览者获准一览后所看到的东西,除了董康氏费劲好歹制作出来的目录之外,其他人发表的目录连一份都没有。董康氏的目录当然也不是印刷品,这样一来,以后想要阅览的人就不得不多次借阅同一件东西了。②

内藤由此萌发了编纂联合调查目录的想法,其中包括狩野、羽田、董康及内藤自己的目录,甚至欲将董康和自己所摄敦煌文献照片出版,但最终未能完成。

2. 董康调查与罗振玉、王国维的敦煌研究

董康、罗振玉等中国学者与伯希和相识之初,即从之拍摄或抄录敦煌写本;伯氏回国后,又不断寄来所藏敦煌写本的照片供中国出版。这些前期成果,董康或亲身参与,如影印《敦煌石室遗书》,或亲知其事,如端方所拍照片及罗振玉影印各书,故董康前往英法调查敦煌写本,必然以已有目录或影印件为基础,踵事增华。职是之故,我们往往看到《敦煌书录》的著录有与罗振玉《莫高窟石室秘录》(以下简称《秘录》)等目录相同者,例如:

《秘录》有:"《冥报记》(未见)",且云"日本西京博物馆藏唐写卷子本"③;《敦煌书录》著录P.3126《冥报记》(唐写本),并与玻璃版影印日藏《冥报记》作过对勘,指出法藏多出其外。

《秘录》有"绢本写经三卷",且认为"出隋唐以前人手"④;《敦煌书录》著录P.4504和P.4507两种"绢本写经(北魏写本)",《书舶庸谭》云:"大谷秃庵上人嗜敦煌遗墨,介小林赠余玻璃版制北魏人写《无量寿佛经》一卷,为绢本,亦往年在巴黎图书馆影得者。"⑤

《秘录》著录:"《切韵》残,未见。伯君言乃五代刊本,细书小板。"⑥《敦煌书录》著录P.2014、P.2015两种《切韵》唐刻本。

---

① 石滨纯太郎前引书,译文见王冀青前引书,第315—316页。

② 内藤湖南《欧洲にて见たる东洋学资料》,译文见王冀青前引书,第304页。

③ 罗振玉《莫高窟石室秘录》,《国粹学报》宣统元年(1909)九月二十日,叶11b。如所周知,凡是《秘录》注明未见者,皆为伯希和所比定,不是京师学者的意见。此书后经学者研究,实为颜之推《还冤记》。

④ 《莫高窟石室秘录》叶16b。

⑤ 《书舶庸谭》1926年1月14日,第58页。案大谷秃庵即大谷莹诚。

⑥ 《莫高窟石室秘录》,叶14b。

董康回国之后，立即将他欧洲之行调查敦煌文献的成果与中国学者分享。前引 1927 年 3 月 21 日王国维致罗振玉书信表明，董康向张元济展示过所得伦敦唐写本侯白《启颜录》和勾道兴《搜神记》，并且交换过研究心得。此外，董康还给罗振玉带来了英、法汉学界欲邀请罗氏前往欧洲的信息[1]。我们看到顾廷龙抄本《敦煌书录》上的校勘记往往补充了同号卷子的其他文献的题名以及总行数，这样的补充一定是见过文献照片才可办到，或许顾廷龙在董康存沪图书中也见到过部分照片，目前尚无确切证据，不敢断言[2]。

总之，董康《敦煌书录》稿本可能尚存人间，仍待有心人士多方搜寻。关于《敦煌书录》的所反映的董康学术旨趣以及更广泛的国际敦煌研究史等等问题，尚待深入的研究。

（附记：本文承蒙法国吉美博物馆（Musée Guimet）准许使用馆藏伯希和档案资料，又蒙高田时雄、芳村弘道赠与相关研究论著，国家图书馆萨仁高娃提供精确的译文，谨此一并致谢。）

① 罗振玉致王国维书云："董言法国东方学院者，闻举弟董事，英法诸儒均欲弟一至彼邦，以践战前之约。若学会事有端倪，尚欲努力一行，但物力恐不及，如何如何。"《罗振玉王国维往来书信》，第 585 页。

② 《书舶庸谭》1 月 16 日云"小林送摄影，属以转寄沪上"（第 61 页），22 日云"小林复送摄影，托其径寄沪上"（第 90 页），这些照片虽未言内容（其中有董康人像照片，见 16 日所录《摄影寄玉姬媵以四绝》诗），但联系 1 月 3 日董康请小林翻拍内藤所借敦煌文献照片之事，极有可能即翻拍洗印之成品。且董康将照片转寄上海与寄回《敦煌书录》日期相近，收掌人皆为侍姬玉娟。此后两宗文献大约同时流散，为王文进所收，于是顾廷龙先生得以寓目。然此推测尚无实证，有待继续追寻董康照片的下落。既然同宗文献中的《嘉业堂藏书志稿》）（见《顾廷龙年谱》1942 年 6 月 28 日，第 253 页）最后归入复旦大学图书馆，那么照片也有归入复旦的可能。

“敦煌文献·考古·艺术综合研究——纪念向达先生诞辰110周年国际学术研讨会”小结

荣新江

一、会议缘起

这次会议本来是个很小的计划，因为最近若干年来，段晴老师和我与国家图书馆古籍馆善本部的专家一起，陆续帮助国图购买了几批各种语言文字的和田出土文书，其中以于阗文为主，也有不少汉文文书和梵文写本，还有一些佉卢文、藏文文书等。去年上半年，我们与国图善本部同仁讨论，开始从北大东方学研究院和中国古代史研究中心两个教育部人文社科基地申报教育部重大研究项目，段老师负责胡语，我和林世田先生负责汉语文书，分别与国图善本部的科研人员合作，进行和田出土文书研究，因为这批文书中的汉文文书较少，所以我和林世田先生负责的部分也包括国家图书馆未刊和新刊的一些敦煌文献。在讨论项目设计的时候，计划在一年后召开一次小型的研讨会，作为一个中期成果。

此后不久，沙知先生几次找我，建议第二年召开纪念向达先生诞辰110周年学术研讨会。我们觉得向先生主要的工作单位一是国图（北平图书馆），一是北大，我们一起合作来开个研讨会，纪念向达先生，推进学术研究，是非常合适的事。在开始考虑筹备会议的时候，我们感到这个会议离不开敦煌研究院，虽然向达先生没有在敦煌艺术研究所工作，但敦煌莫高窟的收归国有、艺术研究所的成立，都和向先生息息相关。这个提议立刻得到樊锦诗院长的大力支持，所以很快形成了由林世田、张先堂、孟彦弘（沙先生的代表）和我为主的筹备组，会议的规模随之扩大，会议的主旨也就更多地倾向于纪念向达先生的学术遗产。

二、向达先生的学术遗产

向达先生原本做中外关系史，到北平图书馆以后，学术规模扩大，20世纪30年代发表《唐代长安与西域文明》、《唐代俗讲考》，而且我们今天从徐俊先生的文章中又知道，他还计划翻译一套《西北考古译丛》。记得在80年代初，谢方先生曾拿来向先生的一部译稿咨询张广达先生是否值得出版，这是题作“勒柯克高昌考古记”的复印件，说明向先生当年是做出了许多成果，但这个稿子里面确实有很多专名空着没译，而且用的是文言文，所以最后没有整理出版。由此我们看到，30年代向先生的学术贡献和雄心都很宏阔，在中外关系和敦煌学

方面都已有十分丰厚的贡献。以后作为北平图书馆的交换馆员到英国图书馆,调查敦煌文献,但受阻于翟林奈,没有达到应有的目的,学问未得发挥,转而抄录明清中外关系史料和太平天国史料。我们知道,解放后金毓黻主持编集的《太平天国史料》,其中许多重要的材料就是向先生在伦敦抄录的,所以他在这方面也有很大贡献。向先生这一代学者的训练都很好,所以他并没有因为看不到敦煌文献而没有取得自己的学术成果。向先生回国后,在40年代艰苦的条件下,两次到敦煌考察,走出考古、文献相结合的敦煌学正路。我们从收入《向达先生敦煌遗墨》的《敦煌余录》中,可以看到他在敦煌过冬的情形,因为没有拿到考察经费,他只好借助一件破旧的羊皮大袄过冬,在抄敦煌卷子时,墨经常冻住,可见他是在相当艰苦的条件下熬过来的。我们知道,王重民先生和向达先生是那个时代中国敦煌学的两位领军人物,但王先生基本是文献学,向先生由于没能在文献方面得到发挥,转而去敦煌调查,反而走出了一条更为宽广的敦煌学的道路。在他此次考察以后的一系列研究成果中,对于敦煌石窟艺术东西方影响的研究,也是具有敦煌学方法论意义的论述,特别是《莫高榆林二窟杂考》,可以说是一篇敦煌学的纲领性文章。樊锦诗院长在本次会议的主旨发言中,对此有透彻的阐述。樊院长的发言,既是对此前敦煌学的一个总结,更重要的是借总结向达先生的学术贡献,结合樊院长自己多年在敦煌实地研究的经验,指明了敦煌学今后的发展方向。感谢樊院长的这篇主旨发言,对本次研讨会的学术含量推进了一大步。

三、追思向达

本次会议由于何兆武、金维诺、邓锐龄、沙知、宁可、蔡美彪、白化文、程毅中、萧良琼、周清澍、郑克晟、何龄修、徐自强、贺龄华、陈智超、郝斌、诸天寅等老一代学者的参加而提高了档次,在主持人柴剑虹先生的引导下,他们的发言让我们领略了向达先生的治学风采、行事风格,也道出许多学界罕知的掌故。比如关于陈寅恪,有的先生告诉我们,50、60年代真正自费去看陈先生的,只有两个人,一是吴宓,一是向达。吴宓的日记保留下来,但向先生的记录没能得到保留。通过这些老先生的回忆,使我们得知这些珍贵的史实,也让我们了解到在那样艰难的生活环境和政治环境下,向先生他们仍然做出了那么多坚实的成果。在正式提交的会议论文中,我们又得到很多有关向达先生学术事迹的补充,如徐俊先生谈到的中华书局保存的向先生30年代书信的内容,罗丰先生和胡素馨教授根据中研院史语所的档案挖掘出来的关于西北科学考察的一些细节内容,徐文堪、冯锦荣、吴芳思诸位先生关于他在南京、伦敦和北平时期的一些事迹,都披露了很珍贵的材料。

四、会议的学术成果

本次会议在敦煌学方面取得了许多丰硕的成果,粗略归纳,有这样几个方面:

1. 一些文章是直接接续向达先生的学术成就而发扬光大的,如殷光明先生关于敦煌墓

葬考古的文章,对敦煌考古有推进作用。可以预期,敦煌考古实际上将是一个相当有前景的方面。另外,黄正建先生关于向先生所录《逆刺占》,刘屹关于通过向先生录文而保留的道教佚经写本,王素先生关于向达先生所摄《诗经注》的研究等等,都是直接站在向先生的学术肩膀上,又往前推进了一步。

2. 一些学者在向达先生开拓的考古艺术与历史文献结合的道路上继续深入研究。我们主办方面其实并没有特别要求大家提交哪方面的文章,但许多学者大概还是考虑到这一点。如郑阿财先生、朱凤玉老师在佛教文献和通俗文学作品的研究中利用了图像的材料,郑炳林等先生讨论的文本本身就是图文并茂的材料,而罗世平先生、刘永增先生、张先堂先生都是以图像为主和文献为辅对敦煌石窟艺术研究的新贡献。朱丽双和我的文章则是有意识地力图发挥向达先生倡导的研究方法,用图文互证的手法来考察于阗八大守护神。

3. 向达先生的很多敦煌学研究论著都明显地带有东西文化交流的色彩,我们的研讨会在这方面也有所发扬光大。如吴丽娱先生本来是做纯粹的中国礼制,这次则是谈胡人披发风俗,我想大概是因为她考虑到向先生探讨过长安胡化问题的缘故吧。张元林先生的文章把敦煌的日天、月天和西域、波斯联系起来。因为 1949 年以后大陆受左倾思潮的影响,不敢提敦煌的外来影响。一些论著在谈到敦煌石窟艺术的渊源时,更多地是强调东面的影响,即中原的影响,如凉州的影响、云冈和龙门石窟的影响、道教因素的进入等等。这些方面绝对是正确的,但是忽略了《莫高榆林二窟杂考》所讲的西域的影响,所以我们可以看出樊院长的主旨发言也是在这方面多用了篇幅。西域的影响过去都交给日本学者去研究了,但是日本学者强调的这条从巴米扬到库车到敦煌的路是不是正确呢?我个人觉得,要考虑丝路南道的影响,比如于阗和米兰,这些地方和敦煌那么近,难道没有关系吗?至少从我们这次提交会议的八大守护神来看,我觉得这些方面是非常值得继续探讨的。另外,沙武田先生谈粟特人的开窟造像的问题,我想也是受近年来探讨粟特热潮的影响,所以重新去看这样的问题。结论不是最重要的,但方法论十分重要。再如余欣谈宝物的东西交流等,都是从东西文化交流的角度来讨论对敦煌的影响。我想这方面将来当有更多的进步。

4. 向达先生敦煌学研究的继承与开拓。这些方面较广,张德芳先生用汉简大大推进了我们关于汉代敦煌的知识,一下子排出这么多敦煌太守,将来贴进去事迹,汉代的敦煌历史就出来了。段晴老师、刘文锁先生、陈怀宇关于于阗文献的研究和比证,代表了敦煌学的扩展。段老师的文章给我们非常新的感觉,语言学能做到这么细,一撇一勾能看出它们的差异,这是过去我们国内的敦煌学没有的东西,这些方面代表着敦煌学的拓展,而且不仅是对中国敦煌学的拓展,更是对世界敦煌学的拓展。这方面也包括刘文锁先生有关于阗文占卜文献的研究,我想这篇文章其实是利用了秦汉日书研究和近年来敦煌汉文文献中的占卜文书研究的成果。于阗文、佉卢文和吐火罗文文书里面选择、禄命类的占卜文书表现的是中国传统的思想,西方的伊朗学家和语言学家并不了解。这方面将来当有很大的天地,所以说这

不仅将是中国敦煌学的进步，也是世界敦煌学的进步。再如林世田、刘波两位先生对和田出土的汉文疑伪经的研究，这是我们课题组成员的一项研究成果。这篇伪经是当地写的文献，所以非常有意思。李际宁先生关于小字本《法华经》的年代判读，可以作为定论，这是对向先生印刷史研究的推进。孟宪实先生从社文书的研究上，推进到今天学界关注的“书写”问题上。这两篇文章可以说是关于书籍史的重要篇章。向先生那个时代的书籍史，主要还是版本目录学，今天的书籍史已经进入社会层面。此外，如杨秀清先生关于儿童图像，可以归入儿童史研究。姚崇新、雷闻的文章是我们此前进行的“新获吐鲁番出土文献”研究的延展。孟嗣徽女士则把敦煌壁画研究延续到对山西壁画的考察，颇有分量。还有赵和平先生关于写经中的重要人物惠立的文章，他说写这个题目是因为学生要纪念老师，所以选慧立和玄奘的事迹，有一点纪念的意义在里面。其实这里面还有一层意义是，《玄奘传》第一次译成汉语之外的文字是回鹘文。他这篇文章的题目虽小，但对于我们经常研究长安的人来说，所探讨的可是件大事，如其中谈到的武则天家族和长安寺院的布局等。敦煌文献的内容的确非常丰富，其中有相当多的文献其实并不是敦煌文献，而是长安文献。我们的长安读书班也在读敦煌文献，是读里面长安的内涵。萨仁高娃老师这次关于《圣教序》的文章，在我看来也是属于这样的长安文献。其实扩大到谢继胜先生的八塔变、沈卫荣先生关于拉达克发现的与敦煌禅籍有关的藏文经典，都跟更广阔的敦煌学术研究有关。因为时间关系，我们没有来得及请日本学者与会。所以杨富学先生在沙州回鹘的问题上激烈地回应了森安孝夫先生的看法，可惜没有对话。所以我们希望赶快把他的文章发表出来，来看看森安先生的反映。总之，这些文章是对相关敦煌学研究课题的推进。比如沈卫荣先生关于《禅定目炬》的研究已经做了很多年，这些东西藏学界是一直关注着，内容非常重要。这些在拉达克列城的寺院里面发现的东西，内容与敦煌藏文禅宗文献一致，而且比敦煌的更完整，只不过抄本很难读，做起来不易。我过去虽有耳闻，但这是第一次听到这么详细的说明。在敦煌学史方面，除了向先生的事迹外，朱玉麒、史睿补充了两个为人忽略的重要人物，王树楠和董康，他们其实是敦煌学史里面非常重要的人物。

今年有好几场敦煌学术研讨会，三月在杭州，八月在敦煌，我们在中间，感谢大家的支持，在这么频繁的学术研讨会的中间，贡献了超出我们预想的成果，使得本次研讨会圆满成功。

最后，我代表筹备组感谢国家图书馆、敦煌研究院、北大历史系三个单位的支持和帮助，感谢中国敦煌石窟保护研究基金会的大力赞助。感谢国家图书馆古籍馆的工作人员，感谢北大历史系的研究生的劳动。

（朱丽双根据发言录音整理并经作者校对）

ISBN 978-7-101-08337-8

9 787101 083378

定价：128.00元